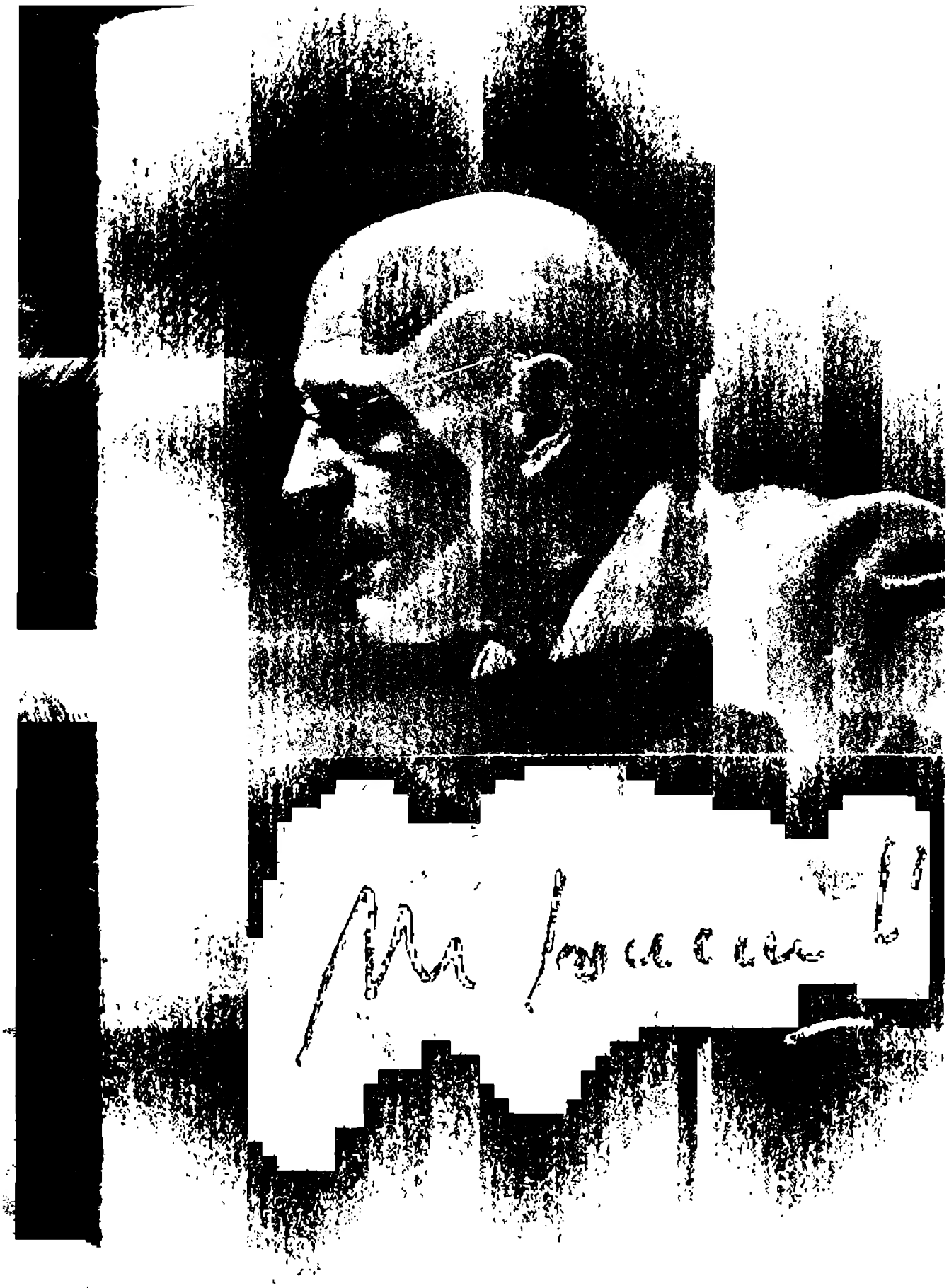
VISIT…

Мишель Фуко

ВОЛЯ К ИСТИНЕ

по ту сторону знания, власти
и сексуальности



Министерство иностранных дел Франции
Французский культурный Центр в Москве

ЕСТЬ ВСЕГДА НЕЧТО СМЕХОТВОРНОЕ В ФИЛОСОФСКОМ ДИСКУРСЕ, КОТОРЫЙ ХОЧЕТ ИЗВНЕ ДИКТОВАТЬ ЗАКОН ДРУГИМ, УКАЗЫВАТЬ ИМ, ГДЕ ЛЕЖИТ ИХ ИСТИНА И КАК ЕЕ НАЙТИ, ИЛИ ЖЕ КОГДА ОН БЕРЕТСЯ ВЕСТИ РАССЛЕДОВАНИЕ ПО ИХ ДЕЛУ В НАИВНО-ПОЗИТИВНОМ ДУХЕ; ЕГО ПРАВО, НАПРОТИВ, В ТОМ, ЧТОБЫ РАЗЫСКИВАТЬ ТО, ЧТО В *ЕГО СОБСТВЕННОЙ МЫСЛИ* МОЖНО ИЗМЕНИТЬ ЧЕРЕЗ РАБОТУ СО ЗНАНИЕМ, ЕМУ ЧУЖДЫМ. Мишель Фуко

nrf GALLIMARD МАГИСТЕРИУМ КАСТАЛЬ

c'est sans doute cela que les gens ont
dit lorsqu'ils me reprochaient de ne pas
présenter de théorie d'ensemble. Mais je
crois justement que ~~les différentes~~ les formes de
totalisation offertes par les politiques sont
toujours en fait très limitées. ~~et limitatives~~.
J'essaie au contraire, en dehors de toute
totalisation, à la fois abstraite et limitative
d'ouvrir des problèmes aussi concrets et
généraux que possible, — des problèmes
qui prennent la politique à revers, traversent
les sociétés en diagonale, et sont tout à
la fois constituants de notre histoire et consti-
tués par elle : ainsi le ~~question~~ problème des rapports
raison / folie, ainsi la question de la
maladie, ~~ou~~ du crime, ou de la sexualité.
Et il fallait essayer de les poser comme
questions d'actualité et d'histoire, comme
de problèmes, ~~de morales~~ moraux ~~des~~ épistémologique
même si beaucoup de ces phénomènes ?

Мишель Фуко

ВОЛЯ К ИСТИНЕ

по ту сторону знания, власти
и сексуальности

МАГИСТЕРИУМ КАСТАЛЬ
МОСКВА 1996

КНИГА ИЗДАНА ПРИ ФИНАНСОВОЙ ПОДДЕРЖКЕ МИНИСТЕР-
OUVRAGE RÉALISÉ AVEC L'APPUI ET LE SOUTIEN DU MINISTÈRE FRANÇAIS DES
СТВА ИНОСТРАННЫХ ДЕЛ ФРАНЦУЗСКОЙ РЕСПУБЛИКИ И ПРИ
AFFAIRES ETRANGÈRES, DU CENTRE CULTUREL FRANÇAIS DE MOSCOU
СОДЕЙСТВИИ ФРАНЦУЗСКОГО КУЛЬТУРНОГО ЦЕНТРА В МОСКВЕ

Составление,
перевод с французского,
комментарий и послесловие
С.Табачниковой.
Общая редакция А.Пузырея

Фуко Мишель. **ВОЛЯ К ИСТИНЕ:** по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. Пер. с франц.— М., Касталь, 1996.— 448 с.
Сборник работ выдающегося современного французского философа Мишеля Фуко (1926—1984), одного из наиболее ярких, оригинальных и влиятельных мыслителей послевоенной Европы, творчество которого во многом определяло интеллектуальную атмосферу последних десятилетий. В сборник вошел первый том и *Введение* ко второму тому незавершенной многотомной *Истории сексуальности*, а также другие программные работы Фуко разных лет, начиная со вступительной речи в Коллеж де Франс и кончая беседой, состоявшейся за несколько месяцев до смерти философа.

© Éditions Gallimard 1971, 1976, 1984, 1994
© Магистериум, макет серии
© Составление, перевод с французского,
комментарий и послесловие
С.Табачниковой, 1996
© Подготовка и осуществление издания Издательского
Дома «Касталь» Школы культурной политики

ISBN 5-85374-006-7

С О Д Е Р Ж А Н И Е

7 — ЧТО QU'EST-CE ТАКОЕ QU'UN АВТОР? AUTEUR?

47 — ПОРЯДОК ДИСКУРСА L'ORDRE DU DISCOURS

97 — ВОЛЯ К ЗНАНИЮ LA VOLONTÉ DE SAVOIR

МЫ, ДРУГИЕ ВИКТОРИАНЦЫ

111 ГИПОТЕЗА ПОДАВЛЕНИЯ

Побуждение к дискурсам

133 Имплантация перверсий

150 SCIENTIA SEXUALIS

175 ДИСПОЗИТИВ СЕКСУАЛЬНОСТИ

179 Задача 191 Метод 204 Область

218 Периодизация

238 ПРАВО НА СМЕРТЬ И ВЛАСТЬ НАД ЖИЗНЬЮ

269 — ИСПОЛЬЗОВАНИЕ УДОВОЛЬСТВИЙ ВВЕДЕНИЕ L'USAGE DES PLAISIRS INTRODUCTION

307 — ЗАБОТА ОБ ИСТИНЕ LE SOUCI DE LA VÉRITÉ

Беседа с Франсуа Эвальдом Entretien avec François Ewald

327 — КОММЕНТАРИИ

396 — *С.В. Табачникова* МИШЕЛЬ ФУКО: ИСТОРИК НАСТОЯЩЕГО

444 — БИБЛИОГРАФИЯ

ЧТО ТАКОЕ АВТОР?

Выступление на заседании
Французского философского общества
22 февраля 1969 года в Коллеж де Франс
под председательством Жана Валя

Жан Валь. Сегодня мы имеем удовольствие видеть среди нас Мишеля Фуко. Мы с нетерпением ждали его прихода и немного уже беспокоились из-за его опоздания — но вот он здесь. Я вам его не представляю: это «настоящий» Мишель Фуко — Фуко *Слов и вещей,* Фуко диссертации *О безумии.* Я сразу предоставляю ему слово.

Мишель Фуко. Я полагаю, не будучи, впрочем, слишком в этом уверен, что существует традиция приносить в это Философское общество результат уже завершенной работы, дабы предложить его вашему рассмотрению и вашей критике. К сожалению, то, что я принес вам сегодня, является, боюсь, слишком незначительным, чтобы заслуживать вашего внимания. То, что я хотел бы вам представить,— это проект, опыт анализа, основные линии которого я пока едва смутно просматриваю. Но мне показалось, что пытаясь их наметить перед вами, обращаясь к вам с просьбой вынести о них суждение и выправить их, я, подобно «настоящему невротику», ищу двойную выгоду: во-первых, уберечь результаты работы, которой пока еще не существует, от суровости ваших возражений, и, во-вторых, сделать так, чтобы в момент своего рождения она воспользовалась не только преимуществом иметь в вашем лице своего крестного отца, но также и вашими советами.

Я хотел бы обратиться к вам еще с одной просьбой: проявить ко мне снисхождение, если, слушая в скором времени ваши вопросы, я буду все еще — и здесь особенно — ощущать отсутствие одного голоса, который до сих пор был мне необходим. Вы хорошо понимаете, что вскоре именно этот голос — голос моего первого учителя — я и буду пытаться — неодолимо — услышать*. В конце концов, именно ему первому я рассказал о первоначальном замысле работы. Несомненно, мне очень было бы нужно, чтобы он присутствовал при первом испытании этого проекта и чтобы он еще раз помог мне в моих сомнениях. Но, так или иначе, поскольку отсутствие и есть первое место дискурса, то согласитесь, прошу вас, чтобы сегодня вечером я обращался в первую очередь именно к нему.

По поводу предложенной мною темы: «Что такое автор?» мне следует, по-видимому, как-то объясниться перед вами.

Если я выбрал для обсуждения этот несколько странный вопрос, то в первую очередь потому, что мне хотелось бы провести определенную критику того, что мне довелось уже написать прежде. И вернуться к некоторым опрометчивым действиям, которые мне довелось уже совершить. В *Словах и вещах* я попытался проанализировать словесные массы, своего рода дискурсивные пласты**, не расчлененные привычными единствами книги, произведения и автора. Я говорил о «естественной истории», или об «анализе богатств», или о «политической экономии» — вообще, но вовсе не о произведениях или же о писателях. Однако на протяжении всего этого текста я наивным, а стало быть — диким образом использовал-таки имена авторов. Я говорил о Бюффоне, о Кювье, о Рикардо и т.д. и позволил этим именам функционировать неким весьма затруднительным двус-

мысленным образом. Так что на законном основании могли быть сформулированы двоякого рода возражения — что и произошло. С одной стороны, мне сказали: Вы не описываете как следует ни Бюффона, ни совокупности его произведений, равно как и то, что Вы говорите о Марксе, до смешного недостаточно по отношению к мысли Маркса. Эти возражения были, конечно, обоснованными; но я не думаю, что они были вполне уместными по отношению к тому, что я делал; поскольку проблема для меня состояла не в том, чтобы описать Бюффона или Маркса, и не в том, чтобы восстановить то, что они сказали или хотели сказать,— я просто старался найти правила, по которым они произвели некоторое число понятий или теоретических ансамблей, которые можно встретить в их текстах. Было высказано и другое возражение: Вы производите — говорили мне — чудовищные семейства, Вы сближаете имена столь противоположные, как имена Бюффона и Линнея, Вы ставите Кювье рядом с Дарвиным,— и все это вопреки очевиднейшей игре естественных родственных связей и сходств. И здесь опять же я не сказал бы, что возражение это кажется мне уместным, поскольку я никогда не пытался создать генеалогическую таблицу духовных индивидуальностей, я не хотел образовать интеллектуальный дагерротип ученого или натуралиста XVII или XVIII веков; я не хотел сформировать никакого семейства: ни святого, ни порочного; я просто искал — что является куда более скромным делом — условия функционирования специфических дискурсивных практик.

Зачем же было тогда — скажете вы мне — использовать в *Словах и вещах* имена авторов? Нужно было или не использовать ни одного из них, или же определить тот способ, каким Вы это делаете. Вот это возражение, как я полагаю, является вполне оправ-

данным — и я попытался оценить допущения и последствия этого в тексте, который должен скоро появиться*. Там я пытаюсь установить статус больших дискурсивных единств — таких, как те, что называют Естественной историей или Политической экономией. Я спросил себя, в соответствии с какими методами, с помощью каких инструментов можно было бы их засекать, расчленять, анализировать их и описывать. Вот первая часть работы, предпринятой несколько лет назад и ныне законченной.

Но встает другой вопрос: вопрос об авторе — и именно об этом я и хотел бы сейчас с вами побеседовать. Это понятие автора конституирует важный момент индивидуализации в истории идей, знаний, литератур, равно как и в истории философии и наук. Даже сегодня, когда занимаются историей какого-либо понятия, или литературного жанра, или какого-нибудь типа философии, эти единства, как мне кажется, по-прежнему рассматривают как расчленения сравнительно слабые, вторичные и наложенные на первичные, прочные и фундаментальные единства, каковыми являются единства автора и произведения.

Я оставлю в стороне, по крайней мере в сегодняшнем докладе, историко-социологический анализ персонажа автора. Каким образом автор индивидуализировался в такой культуре, как наша, какой статус ему был придан, с какого момента, скажем, стали заниматься поисками аутентичности и атрибуции, в какой системе валоризации автор был взят, в какой момент начали рассказывать жизнь уже не героев, но авторов, каким образом установилась эта фундаментальная категория критики «человек-и-произведение»,— все это, бесспорно, заслуживало бы того, чтобы быть проанализированным. В настоящий момент я хотел бы рассмотреть только отношение текста к автору, тот способ, которым текст

намечает курс к этой фигуре — фигуре, которая по отношению к нему является внешней и предшествующей, по крайней мере с виду.

Формулировку темы, с которой я хотел бы начать, я заимствую у Беккета: «Какая разница, кто говорит,— сказал кто-то,— какая разница, кто говорит». В этом безразличии, я полагаю, нужно признать один из фундаментальных этических принципов современного письма. Я говорю «этических», поскольку это безразличие является не столько особенностью, характеризующей способ, каким говорят или пишут, сколько, скорее, своего рода имманентным правилом, без конца снова и снова возобновляемым, но никогда полностью не исполняемым, принципом, который не столько маскирует письмо как результат, сколько господствует над ним как практикой. Это правило слишком известно, чтобы нужно было долго его анализировать; здесь будет вполне достаточно специфицировать его через две его важнейшие темы.

Во-первых, можно сказать, что сегодняшнее письмо освободилось от темы выражения: оно отсылает лишь к себе самому, и, однако, оно берется не в форме «внутреннего»,— оно идентифицируется со своим собственным развернутым «внешним». Это означает, что письмо есть игра знаков, упорядоченная не столько своим означаемым содержанием, сколько самой природой означающего; но это означает и то, что регулярность письма все время подвергается испытанию со стороны своих границ; письмо беспрестанно преступает и переворачивает регулярность, которую оно принимает и которой оно играет; письмо развертывается как игра, которая неминуемо идет по ту сторону своих правил и переходит таким образом вовне. В случае письма суть дела состоит не в обнаружении или в превознесении самого жеста писать; речь идет не о пришпиливании некоего субъекта в языке,—

вопрос стоит об открытии некоторого пространства, в котором пишущий субъект не перестает исчезать.

Вторая тема еще более знакома: это сродство письма и смерти. Эта связь переворачивает тысячелетнюю тему; сказание и эпопея у греков предназначались для того, чтобы увековечить бессмертие героя. И если герой соглашался умереть молодым, то это для того, чтобы его жизнь, освященная таким образом и прославленная смертью, перешла в бессмертие; сказание было выкупом за эту принятую смерть. Арабский рассказ (я думаю тут о *Тысяче и одной ночи*), пусть несколько иначе, тоже имел своим мотивом, темой и предлогом «не умереть» — разговор, рассказ длился до раннего утра именно для того, чтобы отодвинуть смерть, чтобы оттолкнуть этот срок платежа, который должен был закрыть рот рассказчика. Рассказ Шехерезады — это отчаянная изнанка убийства, это усилие всех этих ночей удержать смерть вне круга существования. Эту тему рассказа или письма, порождаемых, дабы заклясть смерть, наша культура преобразовала: письмо теперь связано с жертвой, с жертвоприношением самой жизни. Письмо теперь — это добровольное стирание, которое и не должно быть представлено в книгах, поскольку оно совершается в самом существовании писателя. Творение, задачей которого было приносить бессмертие, теперь получило право убивать — быть убийцей своего автора. Возьмите Флобера, Пруста, Кафку. Но есть и другое: это отношение письма к смерти обнаруживает себя также и в стирании индивидуальных характеристик пишущего субъекта. Всевозможными уловками, которые пишущий субъект устанавливает между собой и тем, что он пишет, он запутывает все следы, все знаки своей особой индивидуальности; маркер писателя теперь — это не более чем своеобразие его отсутствия; ему следует исполнять

роль мертвого в игре письма. Все это известно; и прошло уже немало времени с тех пор, как критика и философия засвидетельствовали это исчезновение или эту смерть автора.

Я, однако, не уверен ни в том, что из этой констатации строго извлекли все необходимые выводы, ни в том, что точно определили масштаб этого события. Если говорить точнее, мне кажется, что некоторое число понятий, предназначенных сегодня для того, чтобы заместить собой привилегированное положение автора, в действительности блокирует его и замалчивает то, что должно было бы быть высвобождено. Я возьму только два из этих понятий, которые являются сегодня, на мой взгляд, особенно важными.

Первое — это понятие произведения. В самом деле, говорят (и это опять-таки очень знакомый тезис), что дело критики состоит не в том, чтобы раскрывать отношение произведения к автору, и не в том, чтобы стремиться через тексты реконструировать некоторую мысль или некоторый опыт; она должна, скорее, анализировать произведение в его структуре, в его архитектуре, в присущей ему форме и в игре его внутренних отношений. Но тогда сразу же нужно задать вопрос: «Что же такое произведение? Что же это за такое любопытное единство, которое называют произведением? Из каких элементов оно состоит? Произведение — разве это не то, что написал тот, кто и есть автор?». Возникают, как видим, трудности. Если бы некоторый индивид не был автором, разве тогда то, что он написал или сказал, что оставил в своих бумагах или что удалось донести из сказанного им,— разве все это можно было бы назвать «произведением»? Коль скоро Сад не был автором,— чем же были его рукописи? Рулонами бумаги, на которых он во время своего заключения до бесконечности развертывал свои фантазмы.

Но предположим теперь, что мы имеем дело с автором: все ли, что он написал или сказал, все ли, что он после себя оставил, входит в состав его сочинений? Проблема одновременно и теоретическая, и техническая. Когда, к примеру, принимаются за публикацию произведений Ницше,— где нужно остановиться? Конечно же, нужно опубликовать все, но что означает это «все»? Все, что Ницше опубликовал сам,— это понятно. Черновики его произведений? Несомненно. Наброски афоризмов? Да. Но также и вычеркнутое или приписанное на полях? Да. Но когда внутри блокнота, заполненного афоризмами, находят справку, запись о свидании, или адрес, или счет из прачечной,— произведение это или не произведение? Но почему бы и нет? И так до бесконечности. Среди миллионов следов, оставшихся от кого-то после его смерти,— как можно отделить то, что составляет произведение? Теории произведения не существует. И такой теории не хватает тем, кто простодушно берется издавать произведения, из-за чего их эмпирическая работа очень быстро оказывается парализованной. И можно было бы продолжить: можно ли сказать, что *Тысяча и одна ночь* составляет одно произведение? А *Стромматы* Климента Александрийского или *Жизнеописания* Диогена Лаэртского? Начинаешь понимать, какое множество вопросов возникает в связи с этим понятием «произведения». Так что недостаточно утверждать: обойдемся без писателя, обойдемся без автора, и давайте изучать произведение само по себе. Слово «произведение» и единство, которое оно обозначает, являются, вероятно, столь же проблематичными, как и индивидуальность автора.

Есть еще одно понятие, которое, как я полагаю, мешает констатировать исчезновение автора и каким-то образом удерживает мысль на краю этого стирания;

своего рода хитростью оно все еще сохраняет существование автора. Это — понятие письма. Строго говоря, оно должно было бы позволить не только обойтись без ссылки на автора, но и дать основание для его нового отсутствия. При том статусе, который имеет понятие письма сегодня, речь не идет, действительно, ни о жесте писать, ни об обозначении (симптоме или знаке) того, что кто-то якобы хотел сказать; предпринимаются замечательные по глубине усилия, чтобы мыслить условие — вообще — любого текста: условие одновременно — пространства, где он распространяется, и времени, где он развертывается*.

Я спрашиваю себя: не есть ли это понятие, подчас редуцированное до обыденного употребления, не есть ли оно только транспозиция — в форме трансцендентальной анонимности — эмпирических характеристик автора? Бывает, что довольствуются устранением наиболее бросающихся в глаза следов эмпиричности автора, заставляя играть — в параллель друг другу, друг против друга — два способа ее характеризовать: критический и религиозный. И в самом деле, наделить письмо статусом изначального,— разве это не есть способ выразить в трансцендентальных терминах, с одной стороны, теологическое утверждение о его священном характере, а с другой — критическое утверждение о его творящем характере? Признать, что письмо самой историей, которую оно и сделало возможной, подвергается своего рода испытанию забвением и подавлением,— не означает ли это представлять в трансцендентальных терминах религиозный принцип сокровенного смысла (и соответственно — необходимость интерпретировать) — с одной стороны, и критический принцип имплицитных значений, безмолвных определений, смутных содержаний (и соответственно — необходимость комментировать) — с другой? Наконец, мыслить письмо как отсутствие —

разве не значит это просто-напросто: повторять в трансцендентальных терминах религиозный принцип традиции,— одновременно и нерушимой и никогда не исполняемой до конца, или, с другой стороны, разве это не эстетический принцип продолжения жизни произведения и после смерти автора, его сохранения по ту сторону смерти и его загадочной избыточности по отношению к автору?

Я думаю, следовательно, что такое употребление понятия письма заключает в себе риск сохранить привилегии автора под защитой *a priori*: оно продлевает — в сером свете нейтрализации — игру тех представлений, которые и сформировали определенный образ автора. Исчезновение автора — событие, которое начиная с Малларме без конца длится,— оказывается подвергнутым трансцендентальному запиранию на засов. И не пролегает ли сегодня важная линия водораздела именно между теми, кто считает все еще возможным мыслить сегодняшние разрывы в историко-трансцендентальной традиции XIX века, и теми, кто прилагает усилия к окончательному освобождению от нее*?

* * *

Но, конечно же, недостаточно просто повторять, что автор исчез. Точно так же, как недостаточно без конца повторять, что Бог и человек умерли одной смертью. То, что действительно следовало бы сделать, так это определить пространство, которое вследствие исчезновения автора оказывается пустым, окинуть взглядом распределение лакун и разломов и выследить те свободные места и функции, которые этим исчезновением обнаруживаются.

Вначале я хотел бы кратко напомнить проблемы, возникающие в связи с употреблением имени автора. Что такое имя автора? И как оно функционирует? Будучи весьма далек от того, чтобы предложить вам от-

вет на эти вопросы, я укажу только на некоторые трудности, перед которыми оно нас ставит.

Имя автора — это имя собственное, и потому ведет нас к тем же проблемам, что и оно. Здесь, среди прочего, я сошлюсь на исследования Сёрля. Невозможно, конечно же, сделать из имени собственного просто-напросто референцию. Имя собственное вообще (как и имя автора) имеет и другие функции, помимо указательной. Оно больше, чем просто указание, жест,— чем просто направленный на кого-то палец. До известной степени оно есть эквивалент дескрипции. Когда говорят «Аристотель», то употребляют слово, которое является эквивалентом одной или, быть может, целой серии определенных дескрипций наподобие таких, как «автор *Аналитик*», или «основатель онтологии» и т.д. Но мало этого: имя собственное не только и не просто имеет значение. Когда обнаруживается, что Рембо не писал *Духовной охоты*, то нельзя сказать, чтобы это имя собственное или имя автора изменило при этом смысл*. Имя собственное и имя автора оказываются расположенными где-то между этими двумя полюсами: дескрипции и десигнации; они, несомненно, имеют определенную связь с тем, что они называют, но связь специфическую: ни целиком по типу десигнации, ни целиком по типу дескрипции. Однако — и именно здесь и возникают трудности, характерные уже для имени автора,— связи имени собственного с именуемым индивидом и имени автора с тем, что оно именует, не являются изоморфными друг другу и функционируют различно. Вот некоторые из различий.

Если я, например, узнаю, что у Пьера Дюпона глаза не голубые, или что он не родился в Париже, или что он не врач и т.д.,— само это имя «Пьер Дюпон», тем не менее, по-прежнему будет относиться к тому же самому лицу; связь десигнации при этом

не так уж сильно изменится. Проблемы же, встающие в связи с именем автора, оказываются куда более сложными: конечно же, если бы выяснилось, что Шекспир не родился в доме, который сегодня посещают, то это изменение, разумеется, не нарушило бы функционирования имени автора. Однако если было бы доказано, что Шекспир не написал сонетов, которые принимаются за его сочинения, это было бы изменением совсем другого рода: оно оказалось бы совсем не безразличным для функционирования имени автора. А если бы было установлено, что Шекспир написал *Органон* Бэкона просто потому, что произведения Бэкона и сочинения Шекспира были написаны одним автором*, это было бы уже таким типом изменения, которое полностью меняло бы функционирование имени автора. Имя автора, стало быть, не есть такое же имя собственное, как все другие.

Многие другие факты указывают на парадоксальное своеобразие имени автора. Совсем не одно и то же сказать, что Пьера Дюпона не существует, и сказать, что Гомера или Гермеса Трисмегиста не существовало; в одном случае хотят сказать, что никто не носит имени Пьера Дюпона; в другом — что несколько авторов были совмещены под одним именем, или что подлинный автор не обладает ни одной из черт, традиционно приписываемых таким персонажам, как Гомер или Гермес. Точно так же совсем не одно и то же сказать, что настоящее имя некоего X не Пьер Дюпон, а Жак Дюран, и сказать, что Стендаля на самом деле звали Анри Бейль. Можно было бы также спросить себя о смысле и функционировании предложения типа: «Бурбаки — это такой-то и такой-то»** или «Виктор Эремита, Климакус, Антиклимакус, Фратер Тацитурнус, Константин Констанциус — это Кьеркегор».

Эти различия, быть может, связаны со следующим фактом: имя автора — это не просто элемент дискурса, такой, который может быть подлежащим или дополнением, который может быть заменен местоимением и т.д.; оно выполняет по отношению к дискурсам определенную роль: оно обеспечивает функцию классификации; такое имя позволяет сгруппировать ряд текстов, разграничить их, исключить из их числа одни и противопоставить их другим. Кроме того, оно выполняет приведение текстов в определенное между собой отношение. Гермеса Трисмегиста не существовало, Гиппократа тоже,— в том смысле, в котором можно было бы сказать о Бальзаке, что он существовал, но то, что ряд текстов поставили под одно имя, означает, что между ними устанавливали отношение гомогенности или преемственности, устанавливали аутентичность одних текстов через другие, или отношение взаимного разъяснения, или сопутствующего употребления. Наконец, имя автора функционирует, чтобы характеризовать определенный способ бытия дискурса: для дискурса тот факт, что он имеет имя автора, тот факт, что можно сказать: «Это было написано таким-то», или: «Такой-то является автором этого», означает, что этот дискурс — не обыденная безразличная речь, не речь, которая уходит, плывет и проходит, не речь, немедленно потребляемая, но что тут говорится о речи, которая должна приниматься вполне определенным образом и должна получать в данной культуре определенный статус.

В силу всего этого можно было бы прийти в конце концов к идее, что имя автора не идет, подобно имени собственному, изнутри некоторого дискурса к реальному и внешнему индивиду, который его произвел, но что оно стремится в некотором роде на границу текстов, что оно их вырезает, что оно следует

вдоль этих разрезов, что оно обнаруживает способ их бытия, или по крайней мере его характеризует. Оно обнаруживает событие некоторого ансамбля дискурсов и отсылает к статусу этого дискурса внутри некоторого общества и некоторой культуры. Имя автора размещается не в плане гражданского состояния людей, равно, как и не в плане вымысла произведения,— оно размещается в разрыве, устанавливающем определенную группу дискурсов и ее особый способ бытия. Можно было бы, следовательно, сказать, что в цивилизации, подобной нашей, имеется некоторое число дискурсов, наделенных функцией «автор», тогда как другие ее лишены. Частное письмо вполне может иметь подписавшего, но оно не имеет автора; у контракта вполне может быть поручитель, но у него нет автора. Анонимный текст, который читают на улице на стене, имеет своего составителя, но у него нет автора. Функция «автор», таким образом, характерна для способа существования, обращения и функционирования вполне определенных дискурсов внутри того или иного общества.

* * *

Теперь следовало бы проанализировать эту функцию «автор». Как в нашей культуре характеризуется дискурс, несущий функцию «автор»? В чем он противостоит другим дискурсам? Я полагаю, что даже если рассматривать только автора книги или текста, можно распознать у него четыре различных характерных черты.

Прежде всего эти дискурсы являются объектами присвоения; форма собственности, к которой они относятся, весьма своеобразна; она была узаконена уже достаточно давно. Нужно отметить, что эта собственность была исторически вторичной по отношению к тому, что можно было бы назвать уголовно наказуемой формой присвоения. У текстов, книг, дис-

курсов устанавливалась принадлежность действительным авторам (отличным от мифических персонажей, отличным от великих фигур — освященных и освящающих) поначалу в той мере, в какой автор мог быть наказан, то есть в той мере, в какой дискурсы эти могли быть преступающими. Дискурс в нашей культуре (и, несомненно, во многих других) поначалу не был продуктом, вещью, имуществом; он был по преимуществу актом — актом, который размещался в биполярном поле священного и профанного, законного и незаконного, благоговейного и богохульного. Исторически, прежде чем стать имуществом, включенным в кругооборот собственности, дискурс был жестом, сопряженным с риском. И когда для текстов был установлен режим собственности, когда были изданы строгие законы об авторском праве, об отношениях между автором и издателем, о правах перепечатывания и т.д., то есть к концу XVIII — началу XIX века,— именно в этот момент возможность преступания, которая прежде принадлежала акту писания, стала все больше принимать вид императива, свойственного литературе. Как если бы автор, с того момента, как он был помещен в систему собственности, характерной для нашего общества, компенсировал получаемый таким образом статус тем, что вновь обретал прежнее биполярное поле дискурса, систематически практикуя преступание, восстанавливая опасность письма, которому с другой стороны были гарантированы выгоды, присущие собственности.

С другой стороны, функция-автор не отправляется для всех дискурсов неким универсальным и постоянным образом. В нашей цивилизации не всегда одни и те же тексты требовали атрибуции какому-то автору. Было время, когда, например, те тексты, которые мы сегодня назвали бы «литературными» (рассказы, сказки, эпопеи, трагедии, комедии), принима-

лись, пускались в обращение и приобретали значимость без того, чтобы ставился вопрос об их авторе; их анонимность не вызывала затруднений — их древность, подлинная или предполагаемая, была для них достаточной гарантией. Зато тексты, которые ныне мы назвали бы научными, касающиеся космологии и неба, медицины и болезней, естественных наук или географии, в средние века принимались и несли ценность истины, только если они были маркированы именем автора. «Гиппократ сказал», «Плиний рассказывает» — были собственно не формулами аргументов от авторитета; они были индикаторами, которыми маркировались дискурсы, дабы быть принятыми в качестве доказанных. Переворачивание произошло в XVII или в XVIII веке; научные дискурсы стали приниматься благодаря самим себе, в анонимности установленной или всегда заново доказываемой истины; именно их принадлежность некоему систематическому целому и дает им гарантию, а вовсе не ссылка на произведшего их индивида. Функция-автор стирается, поскольку теперь имя открывшего истину служит самое большее для того, чтобы окрестить теорему, положение, некий примечательный эффект, свойство, тело, совокупность элементов или патологический синдром. Тогда как «литературные» дискурсы, наоборот, могут быть приняты теперь, только будучи снабжены функцией «автор»: по поводу каждого поэтического или художественного текста будут спрашивать теперь, откуда он взялся, кто его написал, когда, при каких обстоятельствах или в рамках какого проекта. Смысл, который ему приписывается, статус или ценность, которые за ним признаются, зависят теперь от того, как отвечают на эти вопросы. И если в силу случая или явной воли автора текст доходит до нас в анонимном виде, тотчас же предпринимают «поиски автора». Литературная анонимность

для нас невыносима; если мы и допускаем ее, то только в виде загадки. Функция «автор» в наши дни вполне применима лишь к литературным произведениям. (Конечно же, все это следовало бы продумать более тонко: с какого-то времени критика стала обращаться с произведениями соответственно их жанру и типу, по встречающимся в них повторяющимся элементам, в соответствии с присущими им вариациями вокруг некоего инварианта, которым больше уже не является индивидуальный творец. Точно так же, если в математике ссылка на автора есть уже не более чем способ дать имя теоремам или совокупностям положений, то в биологии и медицине указание на автора и на время его работы играет совсем иную роль: это не просто способ указать источник, это также способ дать определенный индикатор «надежности», сообщая о техниках и объектах эксперимента, которые использовались в соответствующую эпоху и в определенной лаборатории.)

Теперь третья характеристика этой функции-автор. Она не образуется спонтанно как просто атрибуция некоторого дискурса некоему индивиду. Функция эта является результатом сложной операции, которая конструирует некое разумное существо, которое и называют автором. Несомненно, этому разумному существу пытаются придать статус реальности: это в индивиде, мол, находится некая «глубинная» инстанция, «творческая» сила, некий «проект», изначальное место письма. Но на самом деле то, что в индивиде обозначается как автор (или то, что делает некоего индивида автором), есть не более чем проекция — в терминах всегда более или менее психологизирующих — некоторой обработки, которой подвергают тексты: сближений, которые производят, черт, которые устанавливают как существенные, связей преемственности, которые допускают, или исключе-

ний, которые практикуют. Все эти операции варьируют в зависимости от эпохи и типа дискурса. «Философского автора» конструируют не так, как «поэта»; и автора романного произведения в XVIII веке конструировали не так, как в наши дни. Однако поверх времени можно обнаружить некий инвариант в правилах конструирования автора.

Мне, например, кажется, что способ, каким литературная критика в течение долгого времени определяла автора — или, скорее, конструировала форму-автор исходя из существующих текстов и дискурсов,— что способ этот является достаточно прямым производным того способа, которым христианская традиция удостоверяла (или, наоборот, отрицала) подлинность текстов, которыми она располагала. Другими словами, чтобы «обнаружить» автора в произведении, современная критика использует схемы, весьма близкие к христианской экзегезе, когда последняя хотела доказать ценность текста через святость автора. В *De viris illustribus* святой Иероним поясняет, что в случае многих произведений омонимии недостаточно, чтобы законным образом идентифицировать авторов: различные индивиды могли носить одно и то же имя, или кто-то один мог — умышленно — заимствовать патроним другого. Имени как индивидуальной метки недостаточно, когда имеют дело с текстуальной традицией. Как в таком случае приписать различные тексты одному и тому же автору? Как привести в действие функцию-автор, чтобы узнать, имеешь ли дело с одним или же с несколькими индивидами? Святой Иероним дает четыре критерия: если среди нескольких книг, приписываемых одному автору, одна уступает другим, то ее следует изъять из списка его произведений (автор определяется здесь как некоторый постоянный уровень ценности); и то же самое — если некоторые тексты находятся в доктринальном

противоречии с остальными произведениями автора (здесь автор определяется как некоторое поле концептуальной или теоретической связности); нужно также исключить произведения, написанные в ином стиле, со словами и оборотами, обычно не встречающимися в том, что вышло из-под пера писателя (в этом случае автор — это стилистическое единство); наконец, следует рассматривать в качестве интерполированных тексты, которые относятся к событиям, происходившим уже после смерти автора, или упоминают персонажей, которые жили после его смерти (автор тогда есть определенный исторический момент и точка встречи некоторого числа событий). Так вот, и современная литературная критика, даже когда она не озабочена установлением подлинности (что является общим правилом), определяет автора не иначе: автор — это то, что позволяет объяснить как присутствие в произведении определенных событий, так и различные их трансформации, деформации и модификации (и это — через биографию автора, установление его индивидуальной перспективы, анализ его социальной принадлежности или классовой позиции, раскрытие его фундаментального проекта). Равно как автор — это принцип некоторого единства письма, поскольку все различия должны быть редуцированы по крайней мере с помощью принципов эволюции, созревания или влияния. Автор — это еще и то, что позволяет преодолеть противоречия, которые могут обнаружиться в серии текстов: должна же там быть — на определенном уровне его мысли или его желания, его сознания или его бессознательного — некая точка, исходя из которой противоречия разрешаются благодаря тому, что несовместимые элементы наконец-то связываются друг с другом или организуются вокруг одного фундаментального или изначального противоречия. Автор, на-

конец,— это некоторый очаг выражения, который равным образом обнаруживает себя в различных, более или менее завершенных формах: в произведениях, в черновиках, в письмах, во фрагментах и т.д. Те четыре модальности, соответственно которым современная критика приводит в действие функцию «автор», целиком укладываются в четыре критерия подлинности по святому Иерониму (критерии, которые представляются весьма недостаточными сегодняшним экзегетам).

Но функция «автор» на самом деле не является просто-напросто реконструкцией, вторичным образом производимой над текстом, выступающим как инертный материал. Текст всегда в себе самом несет какое-то число знаков, отсылающих к автору. Эти знаки хорошо известны грамматикам — это личные местоимения, наречия времени и места, спряжение глаголов. Но следует заметить, что эти элементы выполняют неодинаковую роль в дискурсах, наделенных функцией «автор», и в тех, которые ее лишены. В случае последних подобного рода «передаточные звенья» отсылают к реальному говорящему и к пространственно-временным координатам его дискурса (хотя тут возможны и определенные видоизменения, как, например, в том случае, когда дискурсы приводятся в форме первого лица). В случае же первых их роль важнее и изменчивей. Хорошо известно, что в романе, который выступает как повествование рассказчика, местоимение первого лица, настоящее время изъявительного наклонения, знаки локализации никогда не отсылают в точности ни к писателю, ни к моменту, когда он пишет, ни к самому жесту его письма; они отсылают к некоторому *alter ego*, причем между ним и писателем может быть более или менее значительная дистанция, изменяющаяся по мере самого развертывания произведения. Было бы равным образом неверно искать ав-

тора как в направлении реального писателя, так и в направлении этого фиктивного говорящего; функция-автор осуществляется в самом расщеплении,— в этом разделении и в этой дистанции.

Скажут, быть может, что это — особенность исключительно художественного, прозаического или поэтического, дискурса: игра, в которую вовлечены лишь эти «квази-дискурсы». На самом деле все дискурсы, наделенные функцией-автор, содержат эту множественность Эго. Эго, которое говорит в предисловии математического трактата и которое указывает на обстоятельства его написания, не тождественно — ни по своей позиции, ни по своему функционированию — тому Эго, которое говорит в ходе доказательства и которое появляется в форме некоего «я заключаю» или «я предполагаю»; в одном случае «я» отсылает к некоторому незаместимому индивиду — такому, который в определенном месте и в определенное время выполнил некоторую работу; во втором — «я» обозначает план и момент доказательства, занять которые может любой индивид, лишь бы только он принял ту же систему символов, ту же игру аксиом, ту же совокупность предварительных доказательств. Но в том же самом трактате можно было бы также засечь и третье Эго — то, которое говорит, чтобы сказать о смысле работы, о встреченных препятствиях, о полученных результатах и о стоящих еще проблемах; это Эго располагается в поле математических дискурсов — уже существующих или тех, что только должны еще появиться. Функция-автор обеспечивается не одним Эго (первым) в ущерб двум другим, которые при этом выступали бы лишь в качестве его фиктивных удвоений. Напротив, следует сказать, что в подобных дискурсах функция-автор действует таким образом, что она дает место распределению всех этих трех симультанных Эго.

Несомненно, анализ мог бы выявить еще и другие характерные черты функции-автор. Но я ограничусь сегодня только теми четырьмя, о которых я только что упомянул, поскольку они представляются одновременно и наиболее очевидными и наиболее важными. Я резюмирую их следующим образом: функция-автор связана с юридической институциональной системой, которая обнимает, детерминирует и артикулирует универсум дискурса. Для разных дискурсов в разные времена и для разных форм цивилизаций отправления ее приобретают различный вид и осуществляются различным образом; функция эта определяется не спонтанной атрибуцией дискурса его производителю, но серией специфических и сложных операций; она не отсылает просто-напросто к некоему реальному индивиду — она может дать место одновременно многим Эго, многим позициям-субъектам, которые могут быть заняты различными классами индивидов.

* * *

Но я отдаю себе отчет в том, что до сих пор я неоправданно ограничивал свою тему. Конечно же, следовало бы сказать о том, чем является функция-автор в живописи, в музыке, в технике и т.д. Однако, даже если предположить, что мы ограничимся сегодня, как мне того и хотелось бы, миром дискурсов,—даже и тогда, я думаю, я слишком сузил смысл термина «автор». Я ограничился автором, понимаемым как автор текста, книги или произведения, производство которых может быть законным образом ему атрибуировано. Легко увидеть, впрочем, что в порядке дискурса можно быть автором чего-то большего, нежели книга,— автором теории, традиции, дисциплины, внутри которых, в свою очередь, могут разместиться другие книги и другие авторы. Я сказал бы, одним словом, что такой автор находится в «транс-дискурсивной» позиции.

Это — устойчивый феномен, феномен, без сомнения, столь же древний, как и наша цивилизация. И Гомер, и Аристотель, и Отцы Церкви сыграли именно такую роль, равно, как и первые математики или те, кто стоял в истоке гиппократовской традиции. Но, как мне кажется, в XIX веке в Европе появились весьма своеобразные типы авторов, которых не спутаешь ни с «великими» литературными авторами, ни с авторами канонических религиозных текстов, ни с основателями наук. Назовем их с некоторой долей произвольности «основателями дискурсивности»*.

Особенность этих авторов состоит в том, что они являются авторами не только своих произведений, своих книг. Они создали нечто большее: возможность и правило образования других текстов. В этом смысле они весьма отличаются, скажем, от автора романа, который, по сути дела, есть всегда лишь автор своего собственного текста. Фрейд же — не просто автор *Толкования сновидений* или трактата *Об остроумии*; Маркс — не просто автор *Манифеста* или *Капитала*,— они установили некую бесконечную возможность дискурсов. Бесспорно, легко возразить: неверно, что автор романа всего лишь автор своего собственного текста; в каком-то смысле и он тоже — лишь бы он был, как говорится, хоть сколько-нибудь «значительным» — распоряжается и правит чем-то большим, чем это. Если взять простой пример, можно сказать, что Энн Рэдклиф не только написала *Замок в Пиренеях* и ряд других романов,— она сделала возможными романы ужасов начала XIX века, и в силу этого ее функция автора выходит за границы ее творчества. Да, конечно. Но только, я думаю, на это возражение можно ответить: то, что делают возможным эти учредители дискурсивности (я беру здесь в качестве примера Маркса и Фрейда, поскольку полагаю, что они одновременно — и первые, и наиболее

значительные), это нечто совершенно другое, чем то, что делает возможным автор романа. Тексты Энн Рэдклиф открыли поле для определенного числа сходств и аналогий, которые имели свой образец или принцип в ее творчестве. Это творчество содержит характерные знаки, фигуры, отношения, структуры, которые могли быть повторно использованы другими. Сказать, что Энн Рэдклиф основала роман ужасов,— значит, в конце концов, сказать: в романе ужасов XIX века будут встречаться, как и у Энн Рэдклиф, тема героини, попавшей в западню собственной невинности, фигура тайного замка, функционирующего как контргород, персонаж черного проклятого героя, призванного заставить мир искупить то зло, которое ему причиняют, и т.д. Когда же я говорю о Марксе или Фрейде как об «учредителях дискурсивности», то я хочу сказать, что они сделали возможным не только какое-то число аналогий, они сделали возможным — причем в равной мере — и некоторое число различий. Они открыли пространство для чего-то, отличного от себя и, тем не менее, принадлежащего тому, что они основали. Сказать, что Фрейд основал психоанализ, не значит сказать — не значит просто сказать,— что понятие либидо или техника анализа сновидений встречаются и у Абрахама или у Мелани Клейн,— это значит сказать, что Фрейд сделал возможным также и ряд различий по отношению к его текстам, его понятиям, к его гипотезам,— различий, которые все, однако, релевантны самому психоаналитическому дискурсу.

Тотчас же, я полагаю, возникает новая трудность или по крайней мере — новая проблема: разве этот случай не есть, в конце концов, случай всякого основателя науки или любого автора, который произвел в науке трансформацию, которую можно считать плодотворной? В конце концов, Галилей не просто

сделал возможными тех, кто после него повторял сформулированные им законы,— он сделал возможными также высказывания, весьма отличные от того, что сказал сам. Или если Кювье и является основателем биологии, а Соссюр — лингвистики, то не потому, что им подражали, не потому, что снова и снова обращались к понятиям организма в одном случае и знака — в другом, но потому, что в известной мере именно Кювье сделал возможной ту теорию эволюции, которая по всем пунктам была противоположна его собственному фиксизму, или именно Соссюр сделал возможной порождающую грамматику, которая столь отлична от его структурных анализов. Таким образом, установление дискурсивности представляется, по крайней мере на первый взгляд, явлением того же типа, что и основание всякой научности. Я думаю, однако, что различие здесь есть, и значительное. В самом деле, в случае научности акт, который ее основывает, принадлежит тому же плану, что и ее будущие трансформации; он является в некотором роде частью той совокупности модификаций, которые он и делает возможными. Конечно, принадлежность эта может принимать многообразные формы. Акт основания той или иной научности, например, может выступать в ходе последующих трансформаций этой науки как являющийся, в конце концов, только частным случаем некоторого гораздо более общего целого, которое тогда себя и обнаруживает. Он может выступать также и как запятнанный интуицией и эмпиричностью, и тогда его нужно заново формализовать и сделать объектом некоторого числа дополнительных теоретических операций, которые давали бы ему более строгое основание. Можно было бы сказать, наконец, что он может выступить и как поспешное обобщение, которое приходится ограничивать и для которого нужно заново

очерчивать более узкую область валидности. Иначе говоря, акт основания некоторой научности всегда может быть заново введен внутрь той машинерии трансформаций, которые из него проистекают.

Так вот, я полагаю, что *установление дискурсивности* всегда гетерогенно своим последующим трансформациям. Распространить некий тип дискурсивности — такой, как психоанализ, каким он был установлен Фрейдом,— это не значит придать дискурсивности формальную общность, которой она первоначально будто бы не допускала,— это значит просто открыть для нее ряд возможностей ее приложения. Ограничить эту дискурсивность — это значит на самом деле: выделить в самом устанавливающем акте какое-то число, возможно небольшое, положений или высказываний, за которыми только и можно признать ценность основоположения и по отношению к которым отдельные понятия или теории, введенные Фрейдом, можно рассматривать как производные, вторичные и побочные. Наконец, по отношению к отдельным положениям из работ этих учредителей довольствуются тем, чтобы отказаться от каких-то высказываний как неуместных,— либо потому, что их рассматривают как несущественные, либо потому, что их рассматривают как «доисторические» и релевантные другому типу дискурсивности, никогда не оценивая их при этом как ложные. Иначе говоря, в отличие от основания науки установление дискурсивности не составляет части последующих трансформаций, но остается по необходимости в стороне и над ними. Следствием этого является то, что теоретическую валидность того или иного положения определяют по отношению к работам этих установителей, тогда как в случае Галилея или Ньютона, наоборот, валидность выдвинутых ими положений утверждается как раз относительно того, чем в

своей внутренней структуре и нормативности являются физика или космология. Говоря очень схематично: не произведения этих учредителей располагаются по отношению к науке и в пространстве, которое она очерчивает, но как раз наоборот: наука и дискурсивность располагаются по отношению к их работам как к неким первичным координатам.

Благодаря этому становится понятно, что в случае таких дискурсивностей возникает, как неизбежное, требование некоего «возвращения к истоку». Здесь опять же нужно отличать эти «возвращения к...» от феноменов «переоткрытия» и «реактуализации», которые часто имеют место в науках. Под «переоткрытиями» я буду понимать эффекты аналогии или изоморфизма, которые, беря в качестве отправных точек современные формы знания, делают вновь доступной восприятию фигуру, ставшую уже смутной или исчезнувшую. Я скажу, например, что Хомский в своей книге о картезианской грамматике переоткрыл некоторую фигуру знания, которая имела место от Кордемуа до Гумбольдта; хотя, по правде говоря, она может быть восстановлена в своей конституции лишь исходя из порождающей грамматики, поскольку именно эта последняя и держит закон ее построения; фактически речь тут идет о ретроспективном переписывании имевшего место в истории взгляда. Под «реактуализацией» я буду понимать нечто совсем другое: включение дискурса в такую область обобщения, приложения или трансформации, которая для него является новой. Такого рода феноменами богата история математики. Я отсылаю здесь к исследованию, которое Мишель Серр посвятил математическим анамнезам. А что же следует понимать под «возвращением к...»? Я полагаю, что таким образом можно обозначить движение, которое обладает особыми чертами и ха-

рактерно как раз для установителей дискурсивности. Чтобы было возвращение, нужно, на самом деле, чтобы сначала было забвение, и забвение — не случайное, не покров непонимания, но — сущностное и конститутивное забвение. Акт установления, действительно, по самой своей сущности таков, что он не может не быть забытым. То, что его обнаруживает, то, что из него проистекает,— это одновременно и то, что устанавливает разрыв, и то, что его маскирует и скрывает. Нужно, чтобы это неслучайное забвение было облечено в точные операции, которым можно было бы найти место, проанализировать их и самим возвращением свести к этому устанавливающему акту. Замóк забвения не добавляется извне, он часть самой дискурсивности — той, о которой мы сейчас ведем речь,— именно она дает свой закон забвению; так, забытое установление дискурсивности оказывается основанием существования и самого замка и ключа, который позволяет его открыть, причем — таким образом, что и забвение, и препятствие возвращению могут быть устранены лишь самим этим возвращением. Кроме того, это возвращение обращается к тому, что присутствует в тексте, или, точнее говоря, тут происходит возвращение к самому тексту — к тексту в буквальном смысле, но в то же время, однако, и к тому, что в тексте маркировано пустотами, отсутствием, пробелом. Происходит возвращение к некой пустоте, о которой забвение умолчало или которую оно замаскировало, которую оно покрыло ложной и дурной полнотой, и возвращение должно заново обнаружить и этот пробел, и эту нехватку; отсюда и вечная игра, которая характеризует эти возвращения к установлению дискурсивности,— игра, состоящая в том, чтобы, с одной стороны, сказать: все это там уже было — достаточно было это прочесть, все там

уже есть, и нужно крепко закрыть глаза и плотно заткнуть уши, чтобы этого не увидеть и не услышать; и, наоборот: да нет же — ничего этого вовсе нет ни в этом вот, ни в том слове — ни одно из видимых и читаемых слов не говорит того, что сейчас обсуждается,— речь идет, скорее, о том, что сказано поверх слов, в их разрядке, в промежутках, которые их разделяют. Отсюда, естественно, следует, что это возвращение, которое составляет часть самого дискурса, беспрестанно его видоизменяет, что возвращение к тексту не есть историческое дополнение, которое якобы добавляется к самой дискурсивности и ее якобы дублирует неким украшением, в конечном счете несущественным; возвращение есть действенная и необходимая работа по преобразованию самой дискурсивности. Пересмотр текста Галилея вполне может изменить наше знание об истории механики,— саму же механику это изменить не может никогда. Напротив, пересмотр текстов Фрейда изменяет самый психоанализ, а текстов Маркса — самый марксизм. Ну, и чтобы охарактеризовать эти возвращения, нужно добавить еще одну последнюю характеристику: они происходят в направлении к своего рода загадочной стыковке произведения и автора. И в самом деле, именно постольку, поскольку он является текстом автора — и именно этого вот автора,— текст и обладает ценностью установления, и именно в силу этого — поскольку он является текстом этого автора — к нему и нужно возвращаться. Нет ни малейшей надежды на то, что обнаружение неизвестного текста Ньютона или Кантора изменило бы классическую космологию или теорию множеств, как они сложились в истории (самое большее, на что способна эта эксгумация,— это изменить историческое знание, которое мы имеем об их генезисе). Напротив, появление такого текста, как

Эскиз Фрейда,— и в той мере, в какой это есть текст Фрейда,— всегда содержит риск изменить не историческое знание о психоанализе, но его теоретическое поле, пусть даже это будет только перемещением акцентов в нем или изменением его центра тяжести. Благодаря таким возвращениям, составляющим часть самой ткани дискурсивных полей, о которых я говорю, они предполагают в том, что касается их автора — «фундаментального» и опосредованного,— отношение, отличное от того, что какой-либо текст поддерживает со своим непосредственным автором.

То, что я сейчас наметил по поводу этих «установлений дискурсивности», разумеется, весьма схематично. В частности — и те различия, которые я попытался провести между подобным установлением и основанием науки. Не всегда, быть может, легко решить, с чем имеешь дело: с одним или с другим,— и ничто не доказывает, что это две разные процедуры, исключающие друг друга. Я попытался провести это различение только с одной целью: показать, что функция-автор, функция уже непростая, когда пробуешь ее засечь на уровне книги или серии текстов за одной подписью, требует новых дополнительных определений, когда пробуешь проанализировать ее внутри более широких единств — внутри групп произведений или внутри дисциплин в целом.

* * *

Я очень сожалею, что не смог предложить для обсуждения ничего позитивного, чего-то большего, нежели только направления возможной работы, пути анализа. Но я чувствую свой долг сказать в заключение хотя бы несколько слов о причинах, по которым я придаю всему этому определенное значение.

Подобного рода анализ, будь он развернут, мог бы, пожалуй, стать введением к некоторой типоло-

гии дискурсов. Мне и в самом деле кажется, по крайней мере при первом подходе, что подобная типология не могла бы быть создана исходя лишь из грамматических характеристик дискурсов, их формальных структур или даже их объектов; существуют, несомненно, собственно дискурсивные свойства или отношения (не сводимые к правилам грамматики и логики, равно как и к законам объекта), и именно к ним нужно обращаться, чтобы различать основные категории дискурсов. Отношение к автору (или отсутствие такого отношения), равно как и различные формы этого отношения, и конституируют, причем вполне очевидным образом, одно из этих свойств дискурса.

С другой стороны, я считаю, что в этом можно было бы усмотреть также и введение в исторический анализ дискурсов. Возможно, настало время изучать дискурсы уже не только в том, что касается их экспрессивной ценности или их формальных трансформаций, но и с точки зрения модальностей их существования: способы обращения дискурсов или придания им ценности, способы их атрибуции и их присвоения — варьируют от культуры к культуре и видоизменяются внутри каждой; способ, которым они сочленяются с социальными отношениями, более прямым, как мне кажется, образом расшифровывается в действии функции-автор и в ее модификациях, нежели в темах или понятиях, которые они пускают в ход.

Точно так же, разве нельзя было бы, исходя из такого рода анализов, пересмотреть привилегии субъекта? Я хорошо знаю, что, предпринимая внутренний и архитектонический анализ произведения (безразлично, идет ли речь о литературном тексте, о философской системе или о научном труде), вынося за скобки биографические или психологические отне-

сения, уже поставили под вопрос абсолютный характер и основополагающую роль субъекта. Но, быть может, следовало бы вернуться к этому подвешиванию,— вовсе не для того, чтобы восстановить тему изначального субъекта, но для того, чтобы ухватить точки прикрепления, способы функционирования и всевозможные зависимости субъекта. Речь идет о том, чтобы обернуть традиционную проблему. Не задавать больше вопроса о том, как свобода субъекта может внедряться в толщу вещей и придавать ей смысл, как она, эта свобода, может одушевлять изнутри правила языка и проявлять, таким образом, те намерения, которые ей присущи. Но, скорее, спрашивать: как, в соответствии с какими условиями и в каких формах нечто такое, как субъект, может появляться в порядке дискурсов? Какое место он, этот субъект, может занимать в каждом типе дискурса, какие функции, и подчиняясь каким правилам, может он отправлять? Короче говоря, речь идет о том, чтобы отнять у субъекта (или у его заместителя) роль некоего изначального основания и проанализировать его как переменную и сложную функцию дискурса.

Автор, или то, что я попытался описать как функцию-автор, является, конечно, только одной из возможных спецификаций функции-субъект. Спецификацией — возможной или необходимой? Если взглянуть на модификации, имевшие место в истории, то не кажется необходимым,— вовсе нет, — чтобы функция-автор оставалась постоянной как по своей форме, сложности, так и даже — в самом своем существовании. Можно вообразить такую культуру, где дискурсы и обращались и принимались бы без того, чтобы когда-либо вообще появилась функция-автор. Все дискурсы, каков бы ни был их статус, их форма, их ценность, и как бы с ними ни имели дело, развертывались

бы там в анонимности шепота. Более не слышны уже были бы вопросы, пережевывавшиеся в течение столь долгого времени: кто говорил на самом деле? действительно ли — он и никто другой? с какой мерой аутентичности или самобытности? и что он выразил — от себя самого наиболее глубокого — в своем дискурсе? Но слышны были бы другие: каковы способы существования этого дискурса? откуда он был произнесен? каким образом он может обращаться? кто может его себе присваивать? каковы места, которые там подготовлены для возможных субъектов? кто может выполнять эти различные функции субъекта? И за всеми этими вопросами был бы слышен лишь шум безразличия: «какая разница — кто говорит»*.

* * *

Жан Валь. Я благодарю Мишеля Фуко за все, что он нам сказал и что побуждает к дискуссии. Я позволю себе теперь спросить: кто хочет взять слово?

[...]

Люсьен Гольдманн. Среди выдающихся теоретиков школы, которая занимает важное место в современной мысли и характеризуется отрицанием человека вообще, а исходя из этого — субъекта во всех его аспектах, точно так же, как и автора, Мишель Фуко, который хотя и не сформулировал в явном виде последнее отрицание, но внушал его всем ходом своего доклада, закончив его перспективой упразднения автора, является, несомненно, одной из наиболее интересных и наименее уязвимых для спора и критики фигур. Поскольку Мишель Фуко сочетает с философской позицией, фундаментальным образом анти-научной, замечательную работу историка.[...]

Мишель Фуко не является автором и, уж конечно, установителем всего того, что он нам только что сказал. Поскольку отрицание субъекта является сегодня центральной идеей целой группы мыслите-

лей, или, точнее,— целого философского течения. И даже если внутри этого философского течения Фуко и занимает особенно оригинальное и яркое место, его, тем не менее, следует интегрировать в то, что можно было бы назвать французской школой негенетического структурализма, включающего, в частности, имена Леви-Стросса, Ролана Барта, Альтюссера, Деррида. [...]

Я хотел бы закончить свое выступление упоминанием знаменитой фразы, написанной в мае* каким-то студентом на черной доске в одной из аудиторий Сорбонны, фразы, которая, мне кажется, выражает сущность одновременно как философской, так и научной критики негенетического структурализма: «структуры не выходят на улицы!»,— что означает: историю никогда не делают структуры,— историю делают люди, пусть действия этих последних и носят всегда структурированный и значащий характер.

Мишель Фуко. Попытаюсь ответить. Первое: что касается меня, то я никогда не употреблял слова «структура». Поищите его в *Словах и вещах* — вы его там не найдете. Так вот, я хотел бы, чтобы меня избавили от всех вольностей, связанных со структурализмом, или чтобы давали себе труд их обосновывать**. Кроме того, я не сказал, что автора не существует; я не говорил этого, и я очень удивлен, что сказанное мной могло дать повод для подобного недоразумения. Давайте еще раз вернемся ко всему этому.

Я говорил об определенной тематике, которую можно выявить как в произведениях, так и в критике, и которая состоит, если хотите, в том, что автор должен стереться или быть стерт в пользу форм, свойственных дискурсам. Коль скоро с этим решено, то вопрос, который я себе задал, был следующий: что это утверждение об исчезновении писате-

ля или автора позволяет обнаружить? Оно позволяет обнаружить действие функции-автор. И то, что я попытался проанализировать,— это именно тот способ, которым отправлялась функция-автор в том, что можно назвать европейской культурой, начиная с XVII века. Конечно, я сделал это очень грубо и таким способом, который — я готов признать это — является слишком абстрактным, поскольку речь шла об установлении этого по крупному счету. Определить, каким образом осуществляется эта функция, при каких условиях, в каком поле и так далее,— это, согласитесь, не то же самое, что сказать, что автора не существует.

То же самое касается и отрицания человека, о котором говорил господин Гольдманн: смерть человека — это тема, которая позволяет прояснить тот способ, которым понятие человека функционировало в знании. И если бы не ограничивались чтением — бесспорно, нелегким — лишь самых первых или самых последних страниц того, что я пишу, то заметили бы, что это мое утверждение препровождает к анализу функционирования. Речь идет не о том, чтобы утверждать, что человек умер, но о том, чтобы отправляясь от темы — которая вовсе не мне принадлежит и которая с конца XIX века беспрестанно воспроизводится,— что человек умер (или что он скоро исчезнет, или что ему на смену придет сверхчеловек),— чтобы, отправляясь от этого, понять, каким образом, согласно каким правилам сформировалось и функционировало понятие человека. И то же самое я сделал по отношению к понятию автора. Сдержим же слезы.

Еще одно замечание. Было сказано, что я принял точку зрения не-научности. Конечно, я не настаиваю, что проделал здесь научную работу, но хотел бы я знать, из какой инстанции исходит этот упрек мне.

Морис де Гандильяк. Слушая Вас, я спрашивал себя, по какому, собственно, критерию Вы отличаете «установителей дискурсивности» не только от «пророков» в собственно религиозном смысле, но также и от инициаторов «научности», к которым, конечно же, неуместно относить Маркса и Фрейда. Ну а если допустить некую оригинальную категорию, лежащую в некотором роде по ту сторону научности и пророчества, но от них зависимую, то я не могу не удивиться, не находя тут ни Платона, ни, в особенности, Ницше, которого, если мне не изменяет память, Вы нам представили в свое время в Руайомоне как оказавшего на наше время влияние того же типа, что и Маркс и Фрейд.

Фуко. Отвечу Вам, но только в качестве рабочей гипотезы, поскольку говорю еще раз: то, что я набросал сейчас, было, к сожалению, не более, чем планом работы, разметкой стройплощадки,— я отвечу Вам, что трансдискурсивная ситуация, в которой оказались такие авторы, как Платон и Аристотель, начиная с той поры, когда они писали, и вплоть до Возрождения, должна еще стать предметом анализа: способы, какими их цитировали или к ним отсылали, какими их интерпретировали или восстанавливали подлинность их текстов и так далее,— все это, несомненно, подчиняется некоторой системе функционирования. Я полагаю, что в случае Маркса и Фрейда мы имеем дело с авторами, трансдискурсивная позиция которых не совпадает с трансдискурсивной позицией таких авторов, как Платон и Аристотель. И следовало бы описать, чем является эта современная трансдискурсивность в противоположность прежней.

Люсьен Гольдманн. Один только вопрос: когда Вы допускаете существование человека или субъекта, сводите ли Вы их — да или нет — к статусу функции?

Фуко. Я не говорил, что свожу к функции,— я анализировал функцию, внутри которой нечто такое, как автор, может существовать. Я здесь не делал анализа субъекта — то, что я тут проделал, это анализ автора. Если бы я делал доклад о субъекте, то возможно, я точно таким же образом проанализировал бы функцию-субъект, то есть проанализировал бы условия, при которых возможно выполнение неким индивидом функции субъекта. И следовало бы еще уточнить, в каком поле субъект является субъектом, и субъектом — чего: дискурса, желания, экономического процесса и так далее. Абсолютного субъекта не существует.

[...]

Жак Лакан. Я очень поздно получил приглашение. Читая его, в последнем пункте Вашего текста я отметил это «возвращение к». Возвращаются, быть может, ко многим вещам, но возвращение к Фрейду — это есть, в конце концов, то, что я поднял как своего рода знамя, в некотором поле, и тут я могу Вас лишь поблагодарить: Вы полностью ответили на мое ожидание. Все, что Вы сказали, восстанавливая специально по отношению к Фрейду то, что означает «возвращение к», представляется мне — по крайней мере, с точки зрения того, в чем я сам мог поучаствовать,— совершенно уместным.

Далее я хотел бы обратить внимание на то, что — структурализм, не структурализм — нигде, мне кажется, в поле, туманно определяемом этой этикеткой, не стоит вопрос об отрицании субъекта. Речь идет о зависимости субъекта — что в высшей степени другое — и особенно, как в случае возвращения к Фрейду, о зависимости субъекта по отношению к чему-то действительно элементарному — к тому, что мы попытались выделить термином «означающее».

Наконец — и этим я ограничу свое выступление,— я никоим образом не считаю законным написать, что структуры не выходят на улицу, потому как если что и демонстрируют майские события, так это именно выход на улицу структур. Тот факт, что слова эти пишутся на том самом месте, где и произошел этот выход на улицу, доказывает всего-навсего, что просто то, что очень часто и даже чаще всего есть внутреннее того, что называют актом,— это именно то, что он не опознает сам себя.

Жан Валь. Нам остается поблагодарить Мишеля Фуко за то, что он пришел, за то, что он выступил перед нами, а до того написал свой доклад, за то, что он ответил на поставленные вопросы, которые к тому же все были интересными. Я благодарю также тех, кто выступал, и слушателей. «Кто слушает, кто говорит»,— мы сможем ответить «дома» на этот вопрос.

ПОРЯДОК ДИСКУРСА

Инаугурационная лекция в Коллеж де Франс
прочитанная 2 декабря 1970 года

В речь*, которую я должен произнести сегодня, равно как и в те, что мне, возможно, придется произносить здесь в течение многих лет, мне хотелось бы проскользнуть тайком. Вместо того, чтобы брать слово, я хотел бы, чтобы оно само окутало меня и унесло как можно дальше, за любое возможное начало. Я предпочел бы обнаружить, что в тот момент, когда мне нужно начинать говорить, мне давно уже предшествует некий голос без имени, что мне достаточно было бы лишь связать, продолжить фразу, поселиться, не спугнув никого, в ее промежутках, как если бы она сделала мне знак, задержавшись на мгновение в нерешительности. Вот тогда и не было бы начала; вместо того, чтобы быть тем, из кого речь проистекает, я был бы тогда, по прихоти ее развертывания, скорее незначительным пробелом, точкой ее возможного исчезновения.

Я хотел бы, чтобы позади меня был голос,— голос, давно уже взявший слово, заранее дублирующий все, что я собираюсь сказать, голос, который говорил бы так: «Нужно продолжать, а я не могу продолжать,— нужно продолжать, нужно говорить слова, сколько их ни есть, нужно говорить их до тех пор, пока они не найдут меня, до тех пор, пока они меня не выскажут,— странное наказание, странная вина,— нужно продолжать, хотя, быть может, это уже сделано,— быть может, они меня уже высказали, быть

может, они доставили меня на порог моей истории, к двери, которая открывается в мою историю; откройся она теперь — я бы удивился»*.

У многих, я думаю, есть сходное желание — избежать необходимости начинать, желание обнаружить себя сразу по другую сторону дискурса — так, чтобы не пришлось извне рассматривать то, что он мог бы иметь необычного, опасного, возможно — пагубного. Принятое в обществе установление отвечает на это, такое распространенное желание в ироничном духе: оно делает всякие начала торжественными, окружает их вниманием и молчанием и предписывает им ритуализованные формы — словно для того, чтобы оповестить о них как можно раньше.

Желание говорит: «Мне не хотелось бы самому входить в этот рискованный порядок дискурса; мне не хотелось бы иметь дела с тем, что есть в нем окончательного и резкого; мне хотелось бы, чтобы он простирался вокруг меня, как спокойная, глубокая и бесконечно открытая прозрачность, где другие отвечали бы на мое ожидание и откуда одна за другой появлялись бы истины; мне же оставалось бы при этом только позволить этому порядку нести себя — подобно некоему счастливому обломку, позволить нести себя в нем и им». Установление же отвечает: «Тебе нечего бояться начинать; мы все здесь для того и находимся, чтобы показать тебе, что дискурс размещен в порядке законов; что за его появлением давно уже следят; что ему было отведено такое место, которое оказывает ему честь, но вместе с тем его и обезоруживает; и что если ему и случается иметь какую-то власть, то получает он ее именно от нас и только от нас».

Но, может быть, это установление и это желание — только два противоположных ответа на одно и то же беспокойство: беспокойство по поводу того, чем является дискурс в своей материальной реальности произ-

несенной или написанной вещи; беспокойство по поводу этого преходящего существования, существования, которое, конечно же, обречено быть стертым с лица земли, но за столь длительное время, что оно уже нам не подвластно; беспокойство из-за того, что за этой деятельностью, впрочем вполне обыденной и серой, чувствуются такие полномочия и опасности, которые мы плохо себе представляем; беспокойство из-за того, что за всеми этими словами, столь многочисленными и употреблявшимися столь долго, что суровость их уже не слышна,— за этими словами угадываются битвы, победы, раны, господство и рабство.

Но что уж такого опасного и гибельного в том факте, что люди разговаривают и что их дискурсы бесконечно множатся? В чем тут опасность?

* * *

Вот гипотеза, которую я хотел бы предложить сегодня, чтобы очертить то место — или, быть может, весьма и весьма врѐменную сцену той работы, которую я делаю. Я полагаю, что в любом обществе производство дискурса одновременно контролируется, подвергается селекции, организуется и перераспределяется с помощью некоторого числа процедур, функция которых — нейтрализовать его властные полномочия и связанные с ним опасности, обуздать непредсказуемость его события, избежать его такой полновесной, такой угрожающей материальности.

В обществе, подобном нашему, конечно же, известны процедуры *исключения*. Самая очевидная и самая привычная из них — это *запрет*. Нам хорошо известно, что говорить можно не все, говорить можно не обо всем и не при любых обстоятельствах, и, наконец, что не всякому можно говорить о чем угодно. Табу на объект, ритуал обстоятельств, привилегированное или исключительное право говорящего субъекта — здесь мы имеем дело с действием трех типов запре-

тов, которые пересекаются, усиливают друг друга или компенсируют, образуя сложную решетку, которая непрерывно изменяется. Отмечу лишь, что в наши дни областями, где решетка эта наиболее уплотнена, где растет число черных клеточек, являются области сексуальности и политики. Как если бы дискурс, вместо того, чтобы быть тем прозрачным или нейтральным элементом, в котором сексуальность обезоруживается, а политика умиротворяется, являлся как раз одним из мест, где осуществляются, причем привилегированным образом, некоторые из наиболее опасных проявлений их силы. И напрасно дискурс предстает с виду чем-то малозначительным — запреты, которые на него накладываются, очень рано и очень быстро раскрывают его связь с желанием и властью. Да и что же в этом удивительного? Дискурс ведь — что и показал нам психоанализ — это не просто то, что проявляет (или прячет) желание, он также и то, что является объектом желания; и точно так же дискурс — а этому не перестает учить нас история — это не просто то, через что являют себя миру битвы и системы подчинения, но и то, ради чего сражаются, то, чем сражаются, власть, которой стремятся завладеть.

В нашем обществе существует и другой способ исключения: на этот раз не запрет, а разделение и отбрасывание. Я думаю о противопоставлении разума и безумия. Начиная с глубокого средневековья сумасшедший — это тот, чей дискурс не может циркулировать как дискурс других. Иногда считается, что его слово — недействительно: оно не обладает ни истинностью, ни значимостью, не может свидетельствовать в суде, не может заверить какой-либо акт или контракт, не может даже при жертвоприношении во время мессы позволить произойти пресуществлению хлеба в тело; но зато иногда случается, что это слово, в отличие от любого другого, наделяют странными

полномочиями: выговаривать скрытую истину, возвещать будущее, видеть, бесхитростно и наивно, то, что вся мудрость других не может воспринять. Любопытно констатировать, что в течение многих столетий в Европе слово сумасшедшего или вовсе не могло быть услышано, или же, если оно и бывало услышано, то не иначе как слово истины. Или — произнесенное и сразу же отброшенное — оно падало в небытие, или же в нем выслушивали смысл,— безразлично: бесхитростный или лукавый,— более здравый, чем у людей здравомыслящих. Исключенное или тайно инвестированное разумом — в любом случае оно, строго говоря, не существовало. Безумие сумасшедшего узнавалось как раз по его словам; слова эти и были местом, где пролегало разделение; но их никогда не собирали и не слушали. До конца XVIII века ни одному врачу ни разу не пришла в голову мысль узнать, что, как и почему было сказано в этом слове сумасшедшего, а однако же именно оно было тем, что позволяло произвести различения. Весь этот необъятный дискурс сумасшедшего оборачивался шумом, а слово ему давали только символически — на сцене, где он двигался, безоружный и примиренный, поскольку там он играл роль истины в маске.

Мне скажут, что сегодня всему этому уже пришел или приходит конец; что слово сумасшедшего больше не находится по ту сторону границы; что оно больше уже не считается недействительным; что, напротив, оно завладело нашим вниманием, что мы ищем в нем некий смысл или, быть может, набросок либо руины некоего творения, что мы достигли умения подмечать его, это слово сумасшедшего, в том, что произносим сами, в той едва заметной бреши, через которую то, что мы говорим, от нас ускользает. Но такое внимание к речи сумасшедшего не доказывает, что прежнее разделение больше не действует;

достаточно подумать обо всей той арматуре знания, с помощью которой мы дешифруем эту речь, обо всей той сети институтов, которая позволяет кому-нибудь — врачу, психоаналитику — слушать эту речь и которая позволяет в то же время пациенту прийти и принести или же, наоборот, отчаянно сдерживать свои жалкие слова,— достаточно подумать обо всем этом, чтобы заподозрить, что разделение вовсе не уничтожено, но только действует иначе: по другим направлениям, через новые институты и с совершенно иными последствиями. И пусть бы даже роль врача заключалась только в том, чтобы внимательно слушать свободное, наконец, слово,— слушание и здесь осуществляется все же при сохранении цезуры. Слушание дискурса, в который сделало свои вклады желание и который полагает себя — к своему величайшему восторгу или величайшему ужасу — наделенным грозной властью. А раз необходимо молчание разума, чтобы лечить чудовищ, то стоит только молчанию прийти в боевую готовность, как прежнее разделение оказывается на своем месте.

Рассматривать оппозицию истинного и ложного как третью систему исключения наряду с теми, о которых я только что говорил, может показаться слишком смелым. Какое может быть разумное основание для сравнения принуждения, характерного для истины, с разделениями, о которых идет речь,— разделениями, которые являются поначалу произвольными, или, по крайней мере, организуются вокруг случайных исторических обстоятельств; которые не просто подвержены изменениям, но находятся в постоянном передвижении; которые поддерживаются целой системой институций, их предписывающих и их возобновляющих; которые, наконец, осуществляются не без принуждения и некоторой, по крайней мере, доли насилия.

Конечно, если расположиться на уровне высказывания, внутри какого-либо дискурса, то разделение между истинным и ложным не окажется ни произвольным, ни подверженным изменениям, ни связанным с какими бы то ни было институциями, ни насильственным. Но если принять другую точку отсчета, если поставить вопрос о том, какой была и какой она постоянно является, проходя через все наши дискурсы,— эта воля к истине, которая прошла через столько веков нашей истории; если спросить себя: каков, в самой общей форме, тот тип разделения, который управляет нашей волей к знанию,— мы увидим тогда, быть может, как вырисовывается нечто похожее как раз на систему исключения (систему историческую, подверженную изменениям, институционально принудительную).

Это разделение сложилось, несомненно, исторически. Еще у греческих поэтов VI века истинным дискурсом — в точном и ценностно значимом смысле,— истинным дискурсом, перед которым испытывали почтение и ужас, которому действительно нужно было подчиняться, потому что он властвовал, был дискурс, произнесенный, во-первых, в соответствии с надлежащим ритуалом; это был дискурс, который вершил правосудие и присуждал каждому его долю; это был дискурс, который, предсказывая будущее, не только возвещал то, что должно произойти, но и способствовал его осуществлению, притягивал и увлекал за собой людей и вступал, таким образом, в сговор с судьбой. Но вот век спустя наивысшая правда больше уже не заключалась ни в том, чем *был* дискурс, ни в том, что он *делал*,— она заключалась теперь в том, что он *говорил*: пришел день, когда истина переместилась из акта высказывания — ритуализованного, действенного и справедливого — к тому, что собственно высказывается: к его смыслу и форме, его

объекту, его отношению к своему референту. Между Гесиодом и Платоном установилось определенное разделение, отделяющее истинный дискурс от дискурса ложного. Разделение — новое, поскольку отныне истинный дискурс не является больше чем-то драгоценным и желаемым и поскольку теперь уже дискурс не связан с отправлением власти. Софист изгнан.

Это историческое разделение придало, без сомнения, общую форму нашей воле к знанию. Однако она постоянно перемещалась: возможно, великие научные мутации и могут иногда читаться как следствия какого-нибудь открытия, но они могут читаться также и как результат появления новых форм воли к истине. В XIX веке мы, без сомнения, имеем дело с такой волей к истине, которая ни задействованными в ней формами, ни областями объектов, к которым она обращается, ни техниками, на которые она опирается, не совпадает с той волей к знанию, которая характерна для классической культуры.

Вернемся немного назад. На рубеже XVI и XVII веков появилась (особенно в Англии) такая воля к знанию, которая, предваряя свои актуальные содержания, вырисовывала своего рода планы возможных объектов — объектов, доступных наблюдению, измерению, классификации; такая воля к знанию, которая навязывала познающему субъекту (и в каком-то смысле — до всякого опыта) определенную позицию, определенный взгляд и определенную функцию (скорее видеть, чем читать, скорее проверять, чем комментировать); такая воля к знанию, которая предписывала (причем способом более общим, чем любой инструмент) тот технический уровень, в который должны были бы инвестироваться знания, чтобы быть проверяемыми и полезными. Все происходит так, как если бы, начиная с великого платоновского разделения, воля к истине имела свою собственную историю, не совпадающую с

историей самих, принудительных по своему характеру, истин, а именно: историю подлежащих познанию объектов, историю функций и позиций познающего субъекта, историю материальных, технических и инструментальных вкладов познания*.

Кроме того, эта воля к истине, как и другие системы исключения, опирается на институциональную поддержку: ее укрепляет и одновременно воспроизводит целый пласт практик, таких, как педагогика, или таких, конечно же, как система книг, издательского дела, библиотек, таких, как научные сообщества в прежние времена или лаборатории сегодня. Но, несомненно, более глубинным образом эта воля воспроизводится благодаря тому способу, каким знание используется в обществе, каким оно наделяется значимостью, распределяется, размещается и в некотором роде атрибуируется. Напомним здесь — в чисто символическом смысле — старый греческий принцип: занятием демократических городов вполне может быть арифметика, так как она учит отношениям равенства, но только геометрия должна преподаваться в олигархиях, поскольку она демонстрирует пропорции в неравенстве.

Я полагаю, наконец, что эта воля к истине, подобным образом опирающаяся на институциональную поддержку и институциональное распределение, имеет тенденцию — я говорю по-прежнему о нашем обществе — оказывать на другие дискурсы своего рода давление и что-то вроде принудительного действия. Я имею в виду здесь то, каким образом западная литература вынуждена была в течение веков искать опору в естественном, в правдоподобном, в искреннем, в науке, наконец,— словом, в истинном дискурсе. Я думаю также о том, каким образом экономические практики, закодированные в виде предписаний или рецептов, в некоторых случаях — в ви-

де морали, с XVI века стремились к обоснованию, рационализации и оправданию себя при помощи теории богатств и производства. Я думаю, наконец, о том, каким образом даже система, имеющая явно предписывающий характер, такая, скажем, как система уголовного права, искала свое основание, или свое оправдание, сначала, конечно, в теории права, потом, начиная с XIX века, в социологическом, психологическом, медицинском и психиатрическом знании — как если бы даже само слово закона в нашем обществе могло получить право на существование только благодаря истинному дискурсу*.

Из трех важнейших систем исключения, которым подвержен дискурс: запрещенное слово, выделение безумия и воля к истине,— больше всего я говорил о третьей системе. Дело в том, что именно к ней в течение столетий непрестанно сводились две первые; дело в том, что она снова, и все больше и больше, пытается принять их на свой счет, чтобы одновременно и изменить их и обосновать; дело в том, что если первые две системы становятся все более и более непрочными и неопределенными по мере того, как они оказываются ныне или уже оказались пронизанными волей к истине,— сама эта воля непрерывно усиливается, становится все более глубокой, и ее все труднее обойти вниманием.

И, однако, именно о ней говорят менее всего. Как если бы сама истина в ее необходимом развертывании заслоняла для нас волю к истине и ее перипетии. Причина этого, возможно, следующая: если и в самом деле истинным дискурсом, начиная с греков, больше уже не является дискурс, который отвечает на желание или который отправляет власть, то что же тогда, если не желание и не власть, задействовано в этой воле к истине, в воле его, этот истинный дискурс, высказать?** Истинный дискурс, который обязательностью своей формы избав-

лен от желания и освобожден от власти, не может распознать волю к истине, которая его пронизывает; а воля к истине, в свою очередь,— та, которая давно уже нам себя навязала,— такова, что истина, которую она волит, не может эту волю не заслонять.

Таким образом, перед нашими глазами предстает только истина — такая, которая была бы богатством, изобилием и силой, одновременно и мягкой и неявным образом универсальной. Но мы ничего не знаем о воле к истине — об этой удивительной машине, предназначенной для того, чтобы исключать. И именно те в нашей истории, кто снова и снова попытались так или иначе обойти это стремление к истине и поставить его под вопрос в противовес самой истине, и именно там, где истина берется оправдать запрет и определить безумие,— все они, от Ницше до Арто и до Батая, должны теперь служить нам знаками, безусловно недосягаемыми, для каждодневной работы.

* * *

Существует, конечно, и множество других процедур контроля и отграничения дискурса. Те, о которых я говорил до сих пор, осуществляются в некотором роде извне; они функционируют как системы исключения и касаются, несомненно, той части дискурса, в которой задействованы власть и желание.

Можно, думаю, выделить и другую группу процедур — процедур внутренних, поскольку здесь контроль над дискурсами осуществляется самими же дискурсами. Это — процедуры, которые действуют скорее в качестве принципов классификации, упорядочивания, распределения, как если бы на этот раз речь шла о том, чтобы обуздать другое измерение дискурса: его событийность и случайность.

Речь идет в первую очередь о комментарии. Я полагаю, не будучи, впрочем, в этом вполне уверен, что вряд ли существует общество, где не было бы особо

важных повествований, которые пересказываются, повторяются и варьируются; где не было бы формул, текстов, ритуализованных ансамблей дискурсов, которые произносятся соответственно вполне определенным обстоятельствам; где не было бы вещей, высказанных однажды, которые затем сохраняются, поскольку в них предполагают нечто вроде тайны или сокровища. Короче говоря, можно предположить, что во всех обществах весьма регулярно встречается своего рода разноуровневость дискурсов: есть дискурсы, которые «говорятся» и которыми обмениваются изо дня в день, дискурсы, которые исчезают вместе с тем актом, в котором они были высказаны; и есть дискурсы, которые лежат в основе некоторого числа новых актов речи, их подхватывающих, трансформирующих или о них говорящих,— словом, есть также дискурсы, которые — по ту сторону их формулирования — бесконечно *сказываются*, являются уже сказанными и должны быть еще сказаны. Такие дискурсы хорошо известны в системе нашей культуры: это прежде всего религиозные и юридические тексты, это также весьма любопытные по своему статусу тексты, которые называют «литературными»; в какой-то мере это также и научные тексты.

Очевидно, что это расслоение не является ни прочным, ни постоянным, ни абсолютным. Не так, что, с одной стороны, есть какое-то число раз навсегда данных основных или порождающих дискурсов, а с другой — масса таких, которые их повторяют, толкуют, комментируют. Множество первичных текстов теряется и исчезает, и комментарии порой занимают их место. Но сколько бы ни менялись точки приложения функции, сама она сохраняется, и принцип расслоения оказывается вновь и вновь задействованным. Полное стирание этой разноуровневости не может быть не чем иным, как игрой, утопией или тоской. Игрой коммен-

тария в духе Борхеса, когда комментарий есть только вторичное (на этот раз — торжественное и ожидаемое) появление того, что он комментирует; игрой критики, которая до бесконечности говорила бы о несуществующем произведении; лирической мечтой о таком дискурсе, который возрождается в каждой из своих точек абсолютно новым и девственным, который снова и снова появляется, во всей своей свежести, беря начало от вещей, чувств или мыслей; тоской того больного Жанэ, для которого всякое, самое пустяковое высказывание было словно «слово Евангелия», таящее неисчерпаемые сокровища смысла и заслуживающее того, чтобы его снова и снова повторяли, без конца возобновляли и комментировали: «Когда я думаю,— говорил он каждый раз, когда начинал читать или слушать,— когда я думаю об этой фразе, которая сейчас тоже канет в вечность и которую я, быть может, еще не до конца понял...».

Но кому же не понятно, что речь здесь идет каждый раз об упразднении лишь одного из членов отношения, а вовсе не об уничтожении самого отношения? Отношения, которое со временем беспрестанно меняется и в каждую данную эпоху принимает многообразные и различные формы: юридическая экзегеза сильно отличается (и уже довольно давно) от религиозного комментария; одно и то же литературное произведение может послужить поводом для одновременного появления дискурсов очень разных типов: *Одиссея* как первичный текст воспроизводится в одно и то же время и в переводе Берара, и в бесконечных пояснениях к тексту, и в *Улиссе* Джойса.

Пока я хотел бы ограничиться указанием на то, что расслоение между первичным и вторичным текстом внутри того, что в целом называется комментарием, играет двоякую роль. С одной стороны, он позволяет строить (и строить бесконечно) новые дискур-

сы: превосходство первичного текста над другими, его неизменность, его статус дискурса, который всегда может быть вновь актуализирован, множественный или скрытый смысл, держателем которого он слывет, приписываемые ему, как сущностно для него важные, умолчание и богатство — все это открывает возможность говорить. Но, с другой стороны, роль комментария, какие бы техники при этом ни были пущены в ход, заключается лишь в том, чтобы сказать *наконец* то, что безмолвно уже было высказано *там*. Соответственно парадоксу, который комментарий постоянно перемещает, но избежать которого ему никогда не удается, он должен высказать впервые то, что уже было сказано, и неустанно повторять то, что, однако, никогда еще сказано не было. Нескончаемое вспенивание комментариев подтачивается изнутри грезой о некоем замаскированном повторении: в горизонте комментария, быть может, есть только то, что уже было в его отправной точке: само это простое повествование. Комментарий предотвращает случайность дискурса тем, что принимает ее в расчет: он позволяет высказать нечто иное, чем сам комментируемый текст, но лишь при условии, что будет сказан и в некотором роде осуществлен сам этот текст. Открытая множественность, непредвиденная случайность оказываются благодаря принципу комментария перенесенными с того, что с риском для себя могло бы быть сказанным,— на число, форму, вид и обстоятельства повторения. Новое не в том, что сказано, а в событии его возвращения.

Я полагаю, что существует и другой принцип разрежения дискурса, до некоторой степени дополнительный к первому. Речь идет об авторе — понимаемом, конечно, не как говорящий индивид, который произнес или написал текст, но как принцип группировки дискурсов, как единство и источник их значе-

ний, как центр их связности. Принцип этот действует не везде и не всегда — вокруг нас существует множество дискурсов, которые обращаются без того, чтобы их смысл или действенность были получены ими от какого бы то ни было автора, которому их можно было бы приписать: это — повседневные разговоры, тотчас же испаряющиеся; это — декреты или контракты, которым необходимы, скорее, подписывающие стороны, но не автор; это, наконец, технические рецепты, которые передаются анонимно. Но и в тех областях, где принято приписывать текст автору,— таких, как литература, философия и наука,— атрибуирование это, как легко понять, далеко не всегда выполняет одну и ту же роль. В средние века атрибуирование какому-либо автору в рамках порядка научного дискурса было необходимо, так как это было показателем истинности. Считалось, что свою научную ценность положение получает именно от своего автора. Начиная с XVII века эта функция в рамках научного дискурса все больше и больше стирается: принцип автора нужен теперь лишь для того, чтобы дать имя теореме, эффекту, примеру, синдрому. Зато в рамках литературного дискурса функция автора — причем начиная с этого же времени — все больше и больше усиливается: всем этим рассказам, поэмам, драмам и комедиям в средние века было дозволено циркулировать анонимно,— до известной степени, по крайней мере. И вот теперь вдруг у них спрашивают и требуют от них ответа, откуда они взялись, кто их написал; от автора требуют, чтобы он отдавал себе отчет в единстве текста, который подписан его именем; его просят раскрыть или, по крайней мере, иметь при себе тот скрытый смысл, который пронизывает эти тексты; его просят сочленять их со своей личной жизнью и со всем своим прожитым опытом, со своей реальной историей, видевшей их рождение. Автор — это то, что лишающему

покоя языку вымысла дает формы его единства, узлы связности, прикрепление к реальности.

Мне, конечно, скажут: «Но вы ведь говорите тут о том авторе, которого критика изобретает задним числом, когда приходит смерть и не остается больше ничего, кроме сваленных в кучу неразборчивых рукописей; нужно ведь тогда навести хоть какой-то порядок во всем этом: предположить некий проект, связность, тематику, которые потом и испрашивают у сознания или у жизни автора, на самом деле, быть может, отчасти вымышленного. Это, однако, не мешает тому, что он все-таки существовал — этот реальный автор, этот человек, который вторгается в самую гущу всех этих затасканных слов, несущих в себе его гений или его смятение».

Было бы абсурдно, конечно, отрицать существование пишущего и сочиняющего индивида. Но я думаю, что, по крайней мере, начиная с какого-то времени, индивид, приступающий к писанию текста, горизонтом которого маячит возможное произведение, принимает на себя определенную функцию автора: то, что он пишет и чего не пишет, что набрасывает, пусть даже в качестве предварительного черновика, как эскиз произведения, и то, что он окончательно бросает и что теряется как обыденная речь,— вся эта игра различений предписана индивиду определенной функцией автора, каковой он получает ее от своей эпохи или же какой она, в свою очередь, становится в результате произведенных им изменений. Поскольку пишущий вполне может разрушать сложившийся традиционный образ автора и, исходя уже из некоторой новой точки зрения, прочерчивать во всем том, что он мог бы сказать, что он говорит ежедневно, ежеминутно, еще неясный профиль своего произведения.

Комментарий ограничивал случайность дискурса такой игрой *идентичности*, формой которой, похоже,

были *повторение* и *тождественность*. Принцип же автора ограничивает ту же случайность игрой *идентичности*, формой которой являются *индивидуальность* и *я*.

Следовало бы также признать еще один, и к тому же —иной принцип ограничения в том, что называют не науками, а «дисциплинами»,— принцип также относительный и мобильный, принцип, который позволяет конструировать, но с рядом ограничений.

По способу организации дисциплины противостоят как принципу комментария, так и принципу автора. Принципу автора — потому, что дисциплина определяется областью объектов, совокупностью методов и корпусом положений, которые признаются истинными, равно как и действием правил и определений, техник и инструментов: все это в целом составляет своего рода анонимную систему, которая находится в распоряжении тех, кто хочет или может ею воспользоваться, притом что ее смысл и ее правомочность никак не связаны с тем, кто оказался ее изобретателем. Но принцип дисциплины противостоит также и принципу комментария: в отличие от комментария то, что предполагается дисциплиной в исходной точке,— это не какой-то смысл, который должен быть заново открыт, равно как и не идентичность, которая должна быть воспроизведена,— это нечто такое, что требуется для построения новых высказываний. Для существования дисциплины необходимо, таким образом, чтобы была возможность формулировать — и формулировать бесконечно — новые положения.

Но тут и нечто большее — для того, несомненно, чтобы было нечто меньшее: дисциплина — это не просто сумма всего того, что может быть высказано истинного по поводу чего-либо; это даже не совокупность всего того, что может быть принято в отношении одних и тех же данных в силу принципа связнос-

ти или систематичности. Медицина не конституируется совокупностью того, что может быть высказано истинного о болезни; ботаника не может быть определена как сумма всех истин о растениях. И этому есть две причины: во-первых, и ботаника и медицина, как и любая другая дисциплина, составлены не только из истин, но и из ошибок, причем ошибок, которые не являются какими-то остаточными явлениями или инородными телами, но обладают некоторыми позитивными функциями, некоторой исторической эффективностью, некоторой ролью, зачастую трудно отделимой от роли истин. Но кроме того, чтобы то или иное положение принадлежало ботанике или патологии, оно должно отвечать условиям в известном смысле более строгим и более сложным, нежели чистая и простая истина; во всяком случае — другим условиям. Оно должно быть обращено к определенному плану объектов: так, например, начиная с конца XVII века для того, чтобы некоторое высказывание было «ботаническим», нужно было, чтобы оно касалось видимой структуры растения, системы его близких и далеких подобий или механизма действия его флюидов (и не должно было больше сохранять — как это было еще в XVI веке — свои символические значения, равно как и совокупность добродетелей или свойств, которые за ним признавали в античности). Далее, даже и не принадлежа той или иной дисциплине, высказывание должно было использовать концептуальные и технические средства вполне определенного типа. Скажем, начиная с XIX века высказывание не являлось уже больше медицинским, вываливалось «за пределы медицины» и расценивалось либо как индивидуальный фантазм, либо как плод народного вымысла, если оно пускало в ход одновременно метафорические, качественные и субстанциальные понятия (такие, как «закупорка», «разгоряченные жидкости»

или «высохшие твердые тела»). Однако высказывание могло и даже должно было прибегать к понятиям равно метафорическим, но основанным уже на другой модели, на этот раз — функциональной и физиологической (это могло быть «раздражение», «воспаление» или «перерождение» тканей).

Но есть и еще нечто большее: чтобы принадлежать некоторой дисциплине, высказывание должно вписываться в определенный тип теоретического горизонта — достаточно напомнить, что того самого поиска некоего основного [primitive] языка, который был вполне допустимой темой до XVIII века, во второй половине XIX было бы уже достаточно для того, чтобы любой дискурс оказался дискредитирован, приобретя характер если не ошибки, то чего-то химерического и бредового, настоящего лингвистического монстра.

Внутри своих границ каждая дисциплина признает истинные и ложные высказывания; но, кроме того, за свои пределы она выталкивает еще целую тератологию* знания. Внешняя по отношению к науке область населена и больше и меньше, чем думают: вне науки лежит, конечно же, непосредственный опыт, создаваемые воображением темы, которые без конца производят и воспроизводят лишенные памяти верования. Быть может, там нет ошибок в строгом смысле, поскольку ошибка может возникнуть и разрешиться лишь внутри определенной практики. Зато там скитаются монстры, форма которых меняется вместе с историей знания.

Короче говоря, чтобы иметь возможность принадлежать дисциплине как целому, высказывание должно удовлетворять сложным и нелегким требованиям; прежде, чем его можно будет назвать истинным или ложным, оно должно быть, как сказал бы Кангилем, «в истинном».

Часто задают вопрос, каким образом ботаники или биологи XIX века умудрились не заметить, что

то, что говорил Мендель, было истинным. Но дело-то в том, что Мендель говорил о таких объектах, применял такие методы, помещал себя в такой теоретический горизонт, которые были чужды биологии его эпохи. Нодэн, правда, еще до Менделя выдвинул тезис о том, что наследственные признаки дискретны. Каким бы, однако, новым и странным ни был этот принцип, он все же мог входить — по крайней мере, в качестве загадки — в биологический дискурс. В случае же Менделя наследственная черта конституируется в качестве абсолютно нового биологического объекта с помощью никогда прежде не использовавшегося способа, а именно своего рода фильтрации: он отделяет наследственную черту как от вида, так и от передающего ее пола; и область, где он начинает ее наблюдать,— это бесконечно открытая серия поколений, где она появляется и исчезает в соответствии со статистическими закономерностями. Итак,— новый объект, который требует и новых понятийных инструментов, и новых теоретических обоснований. Мендель высказывал истину, но он не был «в истинном» биологического дискурса своей эпохи: биологические понятия и объекты формировались совершенно по иным правилам, и для того, чтобы Мендель вошел в «истинное» и чтобы его высказывания (по большей части) оказались, наконец, верными, понадобилось полное изменение масштаба и развертывание совершенно нового плана объектов. Мендель был истинным монстром — поэтому-то наука и не могла о нем говорить. Тогда как, например, Шлейден, лет за тридцать до этого, отрицая — в самой середине XIX века — пол растений, но делая это сообразно с правилами биологического дискурса, производил всего-навсего дисциплинарную* ошибку.

Бывает, конечно, что говорят истинное в диком внешнем пространстве; но находятся в истинном,

лишь подчиняясь правилам дискурсивной «полиции», которые говорящий должен реактивировать в каждом из своих дискурсов.

Дисциплина — это принцип контроля над производством дискурса. Она устанавливает для него границы благодаря игре идентичности, формой которой является постоянная реактуализация правил.

В плодовитости автора, в многочисленности комментариев, в развертывании той или иной дисциплины привыкли видеть по преимуществу бесконечные ресурсы для производства дискурсов. Может, это и так, но в не меньшей степени это также и принципы принуждения. И, вероятно, невозможно до конца отдать себе отчет в позитивной и умножающей роли перечисленных процедур, если не принять во внимание их функцию ограничения и принуждения.

* * *

Существует, я думаю, и третья группа процедур, позволяющих контролировать дискурсы. На этот раз речь идет вовсе не об овладении силами, которые они себе присваивают, или же о предотвращении случайности их появления,— речь идет о том, чтобы определить условия приведения их в действие, равно как и о том, чтобы навязать индивидам, эти дискурсы произносящим, некоторое число правил и сделать так, чтобы не всякому, кто захочет, был открыт к ним доступ. На этот раз, стало быть, речь идет о прорежи-вании говорящих субъектов: в порядок дискурса никогда не вступит тот, кто не удовлетворяет определенным требованиям или же с самого начала не имеет на это права. Точнее было бы сказать, что не все области дискурса одинаково открыты и проницаемы; некоторые из них являются в высшей степени запретными (дифференцированными и дифференцирующими), в то время как другие кажутся открытыми почти что всем ветрам и предоставленными, без ка-

кого бы то ни было предварительного ограничения, в распоряжение любого говорящего субъекта.

Я хотел бы в связи с этой темой напомнить одну забавную историю, которая так хороша, что страшно подумать, что это могло бы быть правдой. Она приводит к одной все фигуры принуждения в дискурсе: и те, что ограничивают его полномочия, и те, что обуздывают его случайные появления, и те, что производят отбор говорящих субъектов. В начале XVII века один из правителей средневековой Японии прослышал, что превосходство европейцев — в том, что касается навигации, торговли, политики, военного искусства,— проистекает из их знания математики. Он пожелал овладеть столь ценным знанием. Так как ему рассказывали об одном английском моряке, обладавшем секретом этих чудесных дискурсов, этот сёгун приказал привести его во дворец и оставил его там. Один на один с ним он стал брать у него уроки. Он изучил математику. Ему и в самом деле удалось удержать власть и дожить до глубокой старости. Японские математики появились лишь в XIX веке. Но история на этом не кончается: она имеет свою европейскую сторону. В самом деле, истории этой было угодно, чтобы наш моряк, Уилл Адамс, был самоучкой: плотником, который выучил геометрию, работая на судостроительных верфях. Следует ли видеть в этом рассказе выражение одного из величайших мифов европейской культуры? Монополизированному и тайному знанию восточной тирании Европа здесь противопоставляет якобы универсальную сообщаемость знания, бесконечный и свободный обмен дискурсов.

Однако рассуждение это, конечно же, не выдерживает никакой критики. Обмен и сообщаемость — это позитивные фигуры, которые играют свою роль внутри сложных систем ограничения и, несомненно, не могли бы функционировать независимо от последних.

Самая поверхностная и зримая форма этих систем ограничения конституируется тем, что можно было бы объединить под именем ритуала; ритуал определяет квалификацию, которой должны обладать говорящие индивиды (которые в игре диалога, вопрошания или повествования должны занимать вполне определенную позицию и формулировать высказывания вполне определенного типа); ритуал определяет жесты, поведение, обстоятельства и всю совокупность знаков, которые должны сопровождать дискурс; он, наконец, фиксирует предполагаемую или вменяемую действенность слов — их действие на тех, к кому они обращены, и границы их принудительной силы. Религиозные, юридические, терапевтические, а также частично — политические дискурсы совершенно неотделимы от такого выполнения ритуала, который определяет для говорящих субъектов одновременно и их особые свойства и отведенные им роли.

Несколько иным функционированием обладают «дискурсивные сообщества», функцией которых является сохранять или производить дискурсы, но так, чтобы обеспечивалось их обращение в закрытом пространстве, чтобы можно было распределять их лишь в соответствии со строгими правилами и чтобы их владельцы не оказались лишены своей собственности самим этим распределением. Одна из архаических моделей такого функционирования известна нам по группам рапсодов, обладавшим знанием поэм, которые нужно было читать наизусть или, при случае, изменять и трансформировать; но это знание, хотя оно и предназначалось для сказывания, впрочем — ритуального, предохранялось, защищалось и удерживалось внутри определенной группы благодаря упражнениям памяти, зачастую очень сложным, которые это знание предполагало; обучение позволяло войти одновременно и в саму группу, и в тайну, которую сказывание об-

наруживало, но не разглашало; роли говорения и слушания не были взаимозаменяемыми.

Конечно, сегодня почти не осталось подобных «дискурсивных сообществ» с этой двусмысленной игрой тайны и разглашения. Но не будем заблуждаться на сей счет: даже внутри порядка истинного дискурса, даже внутри порядка дискурса, публикуемого и свободного от всякого ритуала, все еще действуют формы присвоения тайны и имеет место необратимость ролей. Вполне возможно, что акт письма, как он институциализирован сегодня в форме книги, в системе издательского дела и в персонаже писателя, развертывается в особом «дискурсивном сообществе», существующем, быть может, неявно, но явно принудительном. Отличие писателя, без конца подчеркиваемое им самим, от деятельности любого другого говорящего или пишущего субъекта, тот непреходящий характер, которым наделяет он свой дискурс, то фундаментальное своеобразие, которое в течение уже долгого времени придает он «письму», утверждаемая им ассиметрия между «творчеством» и любым другим использованием системы языка,— все это обнаруживает, уже в самом том, как это формулируется (хотя, впрочем, есть также и тенденция снова ввести это все в игру практик), существование своего рода «дискурсивного сообщества». Существует, однако, еще довольно много других подобных сообществ, функционирующих совершенно иным образом и в соответствии с иным режимом ограничений и разглашений,— вспомним о технических или научных секретах, о формах распространения и обращения медицинского дискурса; вспомним, наконец, о тех, кто присвоил себе экономический или политический дискурс.

На первый взгляд, нечто противоположное «дискурсивному сообществу» представляют собой «доктрины» (религиозные, политические, философские):

в первом случае число тех, кто говорит, даже если и не было фиксировано, имело все же тенденцию к ограничению, и только между ними мог обращаться и передаваться дискурс. Доктрина же, напротив, стремится к распространению, и отдельные индивиды, число которых может быть сколь угодно большим, определяют свою сопринадлежность как раз через обобществление одного и того же корпуса дискурсов. Кажется, что единственным требуемым для этого условием является признание одних и тех же истин и принятие некоторого, в одних случаях — более, в других — менее гибкого правила соответствия имеющим законную силу дискурсам. Однако, если бы доктрины были связаны только с этим, они вовсе не так сильно отличались бы от научных дисциплин, и дискурсивный контроль был бы направлен только на форму и содержание высказывания, а не на говорящего субъекта. А ведь доктринальная принадлежность может ставить под сомнение как высказывание, так и самого говорящего субъекта, причем одно осуществляется через другое. Доктрина ставит под сомнение говорящего субъекта, исходя из высказывания и через него, о чем свидетельствуют процедуры исключения из сообщества и механизмы отвержения, которые вступают в действие, когда какой-либо говорящий субъект формулирует одно или несколько не поддающихся ассимиляции высказываний; ересь и ортодоксия отнюдь не являются результатом фанатического гипертрофирования доктринальных механизмов, но принадлежат самой их сущности. Но и наоборот: отправляясь от говорящих субъектов, доктрина ставит под сомнение и высказывания в той мере, в какой она всегда значима как знак, обнаружение и средство некой предварительной принадлежности: классу, социальному статусу, расе или национальности, тому или иному интересу, борьбе или мятежу,

сопротивлению или согласию. Доктрина связывает индивидов с некоторыми вполне определенными типами высказываний и тем самым накладывает запрет на все остальные; но, с другой стороны, она пользуется некоторыми типами высказываний, чтобы связывать индивидов между собой и тем самым отличать их от всех остальных. Доктрина совершает двойное подчинение: говорящих субъектов — определенным дискурсам и дискурсов — определенной группе, по крайней мере виртуальной, говорящих индивидов.

Наконец, для больших масштабов необходимо было бы признать наличие значительных расслоений в том, что можно было бы назвать социальным присвоением дискурсов. Сколько бы ни утверждалось, что образование по неотъемлемому праву является средством, открывающим для любого индивида в обществе, подобном нашему, доступ к дискурсу любого типа,— хорошо известно, что в своем распределении, в том, что оно позволяет и чего не допускает, образование следует курсом, который характеризуется дистанциями, оппозициями и социальными битвами. Любая система образования является политическим способом поддержания или изменения форм присвоения дискурсов — со всеми знаниями и силами, которые они за собой влекут.

Я вполне отдаю себе отчет в том, что разделять так, как я сделал это сейчас, речевые ритуалы, дискурсивные сообщества, доктринальные группы и формы социального присвоения,— это очень абстрактно. По большей части, все это связано друг с другом и образует разного рода большие конструкции, которые и обеспечивают распределение говорящих субъектов соответственно различным типам дискурсов, с одной стороны, и присвоение дискурсов определенным категориям субъектов — с другой. Одним словом, можно было бы сказать, что все это — некие великие проце-

дуры дискурсивного подчинения. В конечном счете, что такое система образования, как не ритуализация речи, как не определение и фиксация ролей для говорящих субъектов, как не конституирование доктринальной группы, по крайней мере диффузной, как, наконец, не распределение и не присвоение дискурса с его силами и его знаниями? Или что такое «письмо» (письмо «писателей»), как не подобная же система подчинения, которая принимает, быть может, несколько иные формы, но главные линии расчленений которой — аналогичны? А юридическая система, а институциональная система медицины — разве и они тоже, по крайней мере в некоторых из своих аспектов, не образуют подобных систем дискурсивного подчинения?

* * *

Я спрашиваю себя, не появились ли некоторые темы философии в ответ на эти игры ограничений и исключений, а также, быть может, для того, чтобы их усилить.

Поначалу — в ответ на эти игры, предлагая идеальную истину как закон дискурса и имманентную рациональность как принцип их развертывания, а также воспроизводя ту этику познания, которая обещает истину за одно лишь желание истины или просто способность ее помыслить.

Затем — чтобы усилить эти игры, усилить их с помощью своего рода отрицания, касающегося на этот раз специфической реальности дискурса вообще.

С тех пор, как были исключены игры и торговля знанием софистов и их парадоксам с большей или меньшей степенью надежности заткнули, наконец, рот, европейская мысль, кажется, не переставала заботиться о том, чтобы для дискурса оставалось как можно меньше места между мыслью и речью, о том, чтобы дискурс выступал только как некоторая вставка между «думать» и «говорить»; как если бы дискурс был мыслью, облеченной в свои знаки, мыслью, ко-

торая становится видимой благодаря словам, равно как и наоборот,— как если бы дискурс и был самими структурами языка, которые, будучи приведены в действие, производили бы эффект смысла.

Это очень давнее стирание реальности дискурса. Внутри философской мысли оно в ходе истории принимало множество различных форм. В самое последнее время его вновь можно обнаружить во многих знакомых нам темах.

Вполне возможно, что одним из таких способов стереть реальность дискурса является тема основополагающего субъекта. В самом деле: основополагающему субъекту вменяется в обязанность непосредственно своими намерениями вдыхать жизнь в пустые формы языка; именно он, пробиваясь сквозь плотность и инертность пустых вещей, вновь обретает — в интуиции — тот смысл, который был, оказывается, в них заложен; именно он опять же, по ту сторону времени, создает горизонты значений, которые истории в дальнейшем придется лишь эксплицировать, и где высказывания, науки, дедуктивные ансамбли найдут, в конечном счете, свое основание. По отношению к смыслу основополагающий субъект располагает знаками, метками, следами, буквами, но для того, чтобы их обнаруживать, ему нет нужды проходить через особую реальность дискурса.

Аналогичную роль играет перекликающаяся с этой тема изначального опыта. Она предполагает, что наравне с опытом и даже прежде, чем он мог бы ухватить себя в форме *cogito*, какие-то предваряющие значения, в некотором роде уже сказанные, блуждали по миру, располагали его вокруг нас и с ходу делали его открытым для своего рода первичного распознавания. Таким образом, наша изначальная сопричастность миру как будто бы обосновывает для нас возможность говорить о нем, говорить в нем, его обозначать и называть,

судить о нем и, в конечном счете, познавать его в форме истины. Если и наличествует дискурс, то чем еще он может быть на законном основании, как не скромным чтением? Вещи уже шепчут нам некоторый смысл, и нашему языку остается лишь подобрать его; а этот язык, начиная с наиболее рудиментарного своего проекта, уже говорил нам о некоем бытии, своего рода нервюрой которого он является.

Тема универсальной медиации — это, я думаю, еще один способ устранить реальность дискурса. Хотя это и противоречит тому, что кажется очевидным. Ибо когда повсюду обнаруживается движение логоса, возводящего единичные особенности до понятия и позволяющего непосредственному опыту сознания развернуть, в конечном счете, всю рациональность мира, то с первого взгляда кажется, что в центр этого умозрительного построения ставится именно сам дискурс. Но если говорить всю правду, то сам этот логос является на деле не чем иным, как уже сказанным дискурсом, или, скорее, быть может, это сами вещи и события незаметно становятся дискурсом, раскрывая секрет своей собственной сущности. Дискурс тогда уже не более чем отсвет истины, которая в этот-то момент и рождается на своих собственных глазах. И если все, наконец, может принять форму дискурса, если все может быть сказанным и дискурс может говориться обо всем,— то это потому, что все вещи, обнаружив свой смысл и обменявшись им, могут вернуться в свое безмолвное внутреннее, в сознание самих себя.

Итак, будь то в философии основополагающего субъекта, или же в философии изначального опыта, или же, наконец, в философии универсального посредничества, дискурс — это всегда не более, чем игра. Игра письма в первом случае, чтения — во втором, обмена — в третьем, и этот обмен, это чтение, это письмо всегда имеют дело только со знаками. По-

падая, таким образом, в разряд означающего, дискурс аннулируется в своей реальности.

Казалось бы, какая цивилизация более уважительно, чем наша, относилась к дискурсу? Где еще его столь почитали? Где еще его, казалось бы, так радикально освободили от принуждений и универсализировали? И, однако же, мне кажется, что за этим видимым глубоким почтением к дискурсу, за этой видимой логофилией прячется своего рода страх. Все происходит так, как если бы запреты, запруды, пороги и пределы располагались таким образом, чтобы хоть частично овладеть стремительным разрастанием дискурса, чтобы его изобилие было избавлено от своей наиболее опасной части и чтобы его беспорядок был организован в соответствии с фигурами, позволяющими избежать чего-то самого неконтролируемого; все происходит так, как если бы захотели стереть все, вплоть до следов его вторжения в игры мысли и языка. В нашем обществе, как впрочем, я полагаю, и во всех других, несомненно, существует, но только по-другому прочерченная и расчлененная, глубокая логофобия, своего рода смутный страх перед лицом всех этих событий, перед всей этой массой сказанных вещей, перед лицом внезапного появления всех этих высказываний, перед лицом всего, что тут может быть неудержимого, прерывистого, воинственного, а также беспорядочного и гибельного, перед лицом этого грандиозного, нескончаемого и необузданного бурления дискурса.

И при желании — я не говорю: уничтожить этот страх, но: проанализировать его вместе с его условиями, его игрой и его последствиями нужно, я думаю, решиться на три вещи, которым наша мысль сегодня все еще сопротивляется и которые соответствуют трем группам функций, мною только что упомянутым,— нужно подвергнуть сомнению нашу волю к истине,

нужно вернуть дискурсу его характер события и нужно лишить, наконец, означающее его суверенитета.

* * *

Таковы задачи, или, скорее, некоторые из тем, направляющих работу, которую я хотел бы здесь выполнять в ближайшие годы. Можно сразу же наметить и некоторые требования метода, которые они за собой влекут.

Прежде всего — принцип *переворачивания*: там, где традиционно видят источник дискурсов, принцип их размножения и их непрерывности, во всех этих фигурах, играющих, как кажется, позитивную роль, таких, как фигуры автора, дисциплины, воли к истине и т.д.,— во всем этом нужно разглядеть, скорее, негативную игру рассечения и прореживания дискурса.

Но, распознав однажды эти принципы прореживания, перестав с какого-то момента смотреть на них как на основополагающую и творческую силу,— что же мы обнаруживаем под ними? Нужно ли допустить виртуальную полноту некоего особого мира — мира непрерывного дискурса? Вот здесь-то как раз и нужно привести в действие другие принципы метода.

Принцип *прерывности*: если и существуют системы прореживания, то это не означает, что где-то под ними, или по ту сторону их, царит некий великий безграничный дискурс, непрерывный и безмолвный, который будто бы оказывается ими подавлен или вытеснен, так что нашей задачей-де является помочь ему подняться, возвращая ему, наконец, слово. Не следует представлять себе здесь нечто не-сказанное и не-помысленное, что, обегая мир, сплетается со всеми своими формами и всеми своими событиями, как если бы речь шла о том, чтобы его, наконец, артикулировать или помыслить. Дискурсы должно рассматривать как прерывные практики, которые перекрещиваются, иногда соседствуют друг с другом, но также и игнорируют или исключают друг друга.

Принцип *специфичности*: не разлагать дискурс в игре предваряющих значений; не полагать, что мир поворачивает к нам свое легко поддающееся чтению лицо, которое нам якобы остается лишь дешифровать: мир — это не сообщник нашего познания, и не существует никакого пре-дискурсивного провидения, которое делало бы его благосклонным к нам*. Дискурс, скорее, следует понимать как насилие, которое мы совершаем над вещами, во всяком случае — как некую практику, которую мы им навязываем; и именно внутри этой практики события дискурса находят принцип своей регулярности.

И, наконец, четвертое правило — правило *внешнего*: идти не от дискурса к его внутреннему и скрытому ядру, к некой сердцевине мысли или значения, якобы в нем проявляющихся, но, беря за исходную точку сам дискурс, его появление и его регулярность, идти к внешним условиям его возможности, к тому, что дает место для случайной серии этих событий и что фиксирует их границы.

Следующие четыре понятия, стало быть, должны служить регулятивным принципом анализа: понятие события, понятие серии, понятие регулярности, понятие условия возможности. Они противопоставляются, соответственно: событие — творчеству, серия — единству, регулярность — оригинальности и условие возможности — значению. Эти четыре последние понятия (значение, оригинальность, единство, творчество) почти повсеместно господствовали в традиционной истории идей, где с общего согласия и искали место для творчества, искали единство произведения, эпохи или темы, знак индивидуальной оригинальности и безграничный кладезь сокрытых значений.

Я добавлю всего только два замечания. Одно касается истории. Часто на счет современной истории заносят устранение привилегий, некогда предоставляв-

шихся единичному событию, и выявление структур «большой длительности». Бесспорно, так оно и есть. Я не уверен, однако, что работа историков велась именно в этом направлении. Или, скорее, я не думаю, что между обнаружением события и анализом больших временных промежутков существует своего рода обратное отношение. Кажется, напротив, что именно сузив до предела границы события*, доведя разрешающую способность исторического анализа до размера прейскурантов, нотариальных актов, приходских книг и портовых архивов, прослеживаемых год за годом, неделя за неделей,— обнаружили вдруг, что за битвами, декретами, династиями и ассамблеями вырисовываются массивные феномены векового или многовекового порядка. История, как ее практикуют сегодня, не отворачивается от событий; наоборот, она без конца расширяет их поле; она без конца открывает все новые их пласты, более поверхностные или более глубокие; она без конца вычленяет все новые их ансамбли, где они подчас являются многочисленными, частыми и взаимозаменяемыми, подчас — редкими и решающими: от почти ежедневных колебаний цен до инфляций, происходящих на протяжении столетий. Но важно при этом, что история не рассматривает события, не определив серию, часть которой оно составляет, не специфицировав тот способ анализа, которому эта серия подчинена, не попытавшись узнать регулярность феноменов и границы вероятности их внезапного появления, не спросив себя об изменениях, отклонениях и ходе кривой, не пожелав определить те условия, от которых эти последние зависят. Конечно, история давно уже не пытается понять события при помощи игры причин и следствий внутри бесформенного целого некоего великого становления, безразлично: неопределенно гомогенного или жестко иерархированного. Но это не для того, чтобы обнаружить

некие предшествующие событию структуры, чуждые и враждебные ему. Это для того, чтобы установить серии — разнообразные, пересекающиеся, часто расходящиеся, но не автономные, серии, которые позволяют очертить «место» события, границы его непредсказуемости, условия его появления.

Фундаментальные понятия, которые сейчас настоятельно необходимы,— это уже не понятия сознания и непрерывности (с соответствующими проблемами свободы и причинности), равно как и не понятия знака и структуры. Это — понятия события и серии с игрой сопряженных с ними понятий: регулярность, непредвиденная случайность, прерывность, зависимость, трансформация. Благодаря такому набору анализ дискурсов, о котором я думаю, сочленяется, конечно, вовсе не с теми традиционными темами, которые философы вчерашнего дня еще принимают за «живую» историю, но с реальной работой историков*.

Однако именно здесь подобного рода анализ порождает действительно серьезные философские и теоретические проблемы. В самом деле, если дискурсы должны рассматриваться прежде всего как ансамбли дискурсивных событий, то какой статус следует придавать самому этому понятию события, понятию, которое так редко принималось во внимание философами? Конечно, событие — это и не субстанция и не акциденция, не качество и не процесс; конечно же, событие — не из порядка тела. И, однако, оно вовсе не является нематериальным; именно на уровне материальности оно всегда производит эффект или является эффектом; оно имеет место и состоит в отношении, в сосуществовании, в дисперсии, в отсеве, в накоплении и отборе материальных элементов. Вовсе не являясь действием или свойством тела, оно происходит как эффект материальной дисперсии и внутри нее. Скажем так: философия события должна была бы двигаться в

парадоксальном с первого взгляда направлении — в направлении материализма бестелесного.

С другой стороны, если дискурсивные события должны рассматриваться в составе гомогенных, но прерывных относительно друг друга серий, то какой статус нужно придавать этому прерывному? Речь, конечно же, не идет ни о последовательности моментов времени, ни о множественности различных мыслящих субъектов,— речь идет о цезурах, которые разламывают мгновение и рассеивают субъекта на множество возможных позиций и функций. Подобного рода прерывность наносит удар по таким наименьшим, традиционно признаваемым или труднее всего оспариваемым единицам, как момент и субъект, и объявляет их недействительными. И нужно под ними и независимо от них мыслить такие отношения между этими прерывными сериями, которые не принадлежат порядку последовательности (или одновременности) в одном или многих сознаниях; нужно разрабатывать — вне философии субъекта и времени — теорию прерывных систематик. Наконец, если верно, что эти дискурсивные и прерывные серии имеют — каждая в определенных пределах — свою регулярность, то не может быть сомнений в том, что между образующими их элементами больше уже невозможно устанавливать связи механической причинности или идеальной необходимости. Нужно согласиться на то, чтобы ввести непредсказуемую случайность в качестве категории при рассмотрении продуцирования событий. Тут опять дает себя знать отсутствие такой теории, которая позволила бы мыслить отношения между случаем и мыслью.

Так что если задаешься целью осуществить в истории идей самый малый сдвиг, который состоит в том, чтобы рассматривать не представления, лежащие, возможно, за дискурсами, но сами эти дискурсы как

регулярные и различающиеся серии событий, то, боюсь, в этом сдвиге приходится признать что-то вроде этакой маленькой (и, быть может, отвратительной) машинки, позволяющей ввести в самое основание мысли *случай*, *прерывность* и *материальность*. Тройная опасность, которую определенная форма истории пытается предотвратить, рассказывая о непрерывном развертывании идеальной необходимости. Три понятия, которые должны были бы позволить связать историю систем мысли с практикой историков. Три направления, по которым должна будет следовать теоретическая работа.

* * *

Следуя этим принципам и имея в виду указанный горизонт, анализы, которые я предполагаю проделать, можно было бы распределить по двум ансамблям. С одной стороны, это будет «критический» ансамбль, который приводит в действие принцип переворачивания: попытаться очертить формы исключения, ограничения и присвоения, о которых я только что говорил; показать, как они сформировались, в ответ на какие нужды, как они изменялись и перемещались, какое принуждение действительно совершили, в какой мере их удалось избежать. С другой стороны — «генеалогический» ансамбль, который приводит в действие три других принципа. Как сформировались — через, вопреки или с опорой на эти системы принуждения — различные серии дискурсов; какова была специфическая норма каждой серии и каковы были условия их появления, роста, изменения.

Начну с критического ансамбля. Во-первых, анализ может касаться того, что я обозначил как функции исключения. В свое время мне пришлось изучать одну из этих функций и применительно к определенному периоду: речь шла о водоразделе между разумом и безумием в классическую эпоху. Далее мож-

но было бы попытаться проанализировать одну из систем запрета в языке: ту, которая начиная с XVI века и вплоть до XIX связана с сексуальностью; здесь предстояло бы увидеть — вовсе не то, разумеется, как эта система запрета постепенно и благополучно исчезла, но — как она перемещалась и иначе артикулировалась, начиная с практики исповеди, где запрещенные формы поведения назывались, классифицировались, где между ними устанавливались иерархические отношения,— причем самым что ни на есть явным образом,— и вплоть до появления, поначалу очень робкого, очень запоздалого, сексуальной тематики в медицине и в психиатрии XIX века. Все это пока еще, конечно, лишь символические метки, но уже и сейчас можно было бы держать пари, что расчленения тут выглядят не так, как обычно думают, и что запреты не всегда находились там, где это предполагают.

В ближайшем будущем я хотел бы остановиться на третьей системе исключения. И я буду рассматривать ее двумя различными способами. С одной стороны, я хотел бы попытаться установить, как образовался, но также — как повторялся, возобновлялся, перемещался этот выбор истины, в который мы всегда уже включены, но который мы постоянно обновляем. Вначале я помещу себя в эпоху софистики, в ее начало, во времена Сократа или, по крайней мере, во времена платоновской философии, чтобы посмотреть, каким образом такой действенный дискурс, как дискурс ритуальный, дискурс, облеченный полномочиями и небезопасный, постепенно подчинил себя разделению между дискурсом истинным и дискурсом ложным. Затем я перемещусь на переломный рубеж XVI – XVII веков, в эпоху, когда появляется, главным образом в Англии, некая наука рассматривания, наблюдения, констатации факта, появляется своего рода естественная философия, неотделимая, безусловно, от установ-

ления новых политических структур, неотделимая также от религиозной идеологии,— несомненно, новая форма воли к знанию. Наконец, третьей вехой будет начало XIX века, с его великими основополагающими актами современной науки, с образованием индустриального общества и с сопровождающей его позитивистской идеологией. Три сечения в морфологии нашей воли к знанию; три этапа нашего филистерства.

Я хотел бы затем еще раз вернуться к этому же вопросу, но уже совсем под другим углом зрения: оценить воздействие, которое претендующий на научность дискурс — медицинский, психиатрический, социологический — оказал на ансамбль предписывающих практик и дискурсов, которые конституируют уголовную систему. Исходной точкой и базовым материалом для этого анализа послужит изучение психиатрических экспертиз и их роли в уголовной системе.

Опять же, именно в этой критической перспективе, но на другом уровне следовало бы провести анализ процедур ограничения дискурсов,— процедур, из числа которых я только что указал на принцип автора, принцип комментария и принцип дисциплины. В этой перспективе можно наметить ряд исследований. Я думаю, например, об анализе, который мог бы касаться истории медицины с XVI по XIX век; речь шла бы здесь не столько о том, чтобы выявить сделанные в то время открытия или введенные в оборот понятия, сколько о том, чтобы в построении медицинского дискурса,— равно как и во всем институте, который его поддерживает, передает и усиливает,— ухватить то, как были задействованы принципы автора, комментария и дисциплины; попытаться узнать, как осуществлялся принцип великого автора: это и Гиппократ, и Гален, конечно, но также Парацельс, Сайденхэм, Бургав; как осуществлялась, удерживаясь еще долго в XIX веке, практика афоризма и ком-

ментария, и как мало-помалу она была замещена практикой отдельного случая или собрания случаев, практикой клинического обучения на конкретном случае; наконец, в соответствии с какой моделью медицина пыталась конституировать себя как дисциплину, опираясь сначала на естественную историю, затем на анатомию и биологию.

Можно было бы также рассмотреть тот способ, посредством которого критика и история литературы в XVIII и XIX веках создали персонаж автора и фигуру произведения, используя, изменяя и перемещая приемы религиозной экзегезы, библейской критики, агиографии, исторических или легендарных «жизнеописаний», автобиографии и мемуаров. Когда-то нужно будет также изучить ту роль, которую играет Фрейд в психоаналитическом знании, роль, несомненно, весьма отличную от роли Ньютона в физике (равно как и всех других основателей дисциплин), весьма отличную также и от роли, которую может играть автор в поле философского дискурса (даже если он, подобно Канту, стоит у истоков нового способа философствования).

Итак, вот те несколько проектов, которые могут быть сформулированы для критического аспекта этой задачи, для анализа инстанций дискурсивного контроля. Что же касается генеалогического аспекта, то он имеет отношение к действительному образованию дискурсов как внутри границ контроля, так и вне их, а чаще всего одновременно и с той и с другой стороны разграничения. Критика анализирует процессы прореживания, но также перегруппировки и унификации дискурсов; генеалогия изучает их образование — одновременно рассеянное, прерывное и регулярное. По правде говоря, эти две задачи никогда нельзя до конца отделить друг от друга; не существует отдельно форм отбрасывания, исключения,

перегруппировки или атрибуирования, с одной стороны, и отдельно — с другой, на более глубоком уровне,— спонтанного фонтанирования дискурсов, которые сразу же до или после того, как они себя обнаружили, подвергаются селекции и контролю. Регулярное образование дискурса может включать в себя, при некоторых условиях и до некоторой степени, процедуры контроля (именно это происходит, когда, например, какая-либо дисциплина принимает форму и статус научного дискурса); равно как и обратно: фигуры контроля могут оформляться внутри образования дискурса (такова литературная критика как дискурс, конституирующий автора),— в силу чего любая критическая задача, ставя под вопрос инстанции контроля, должна одновременно анализировать также и дискурсивные регулярности, через которые эти инстанции формируются, а любое генеалогическое описание должно учитывать границы, которые играют свою роль в реальных процессах образования дискурса. Различие между критическим анализом и генеалогическим касается не столько объекта или области, сколько направления атаки, перспективы и способа разграничения.

Я только что говорил об одном из возможных направлений исследования: об исследовании запретов, которым подвержен дискурс, имеющий отношение к сексуальности. Было бы трудно вести это изучение, или, во всяком случае, оно было бы абстрактным, если не анализировать при этом самые разные ансамбли дискурсов — литературных, религиозных и этических, биологических и медицинских, так же, как и юридических,— где речь идет о сексуальности и где последняя называется, описывается, метафоризируется, объясняется, где о ней выносятся суждения. Нам еще очень далеко до того, чтобы располагать унитарным и регулярным дискурсом о сексуальности; быть может даже, мы этого никогда не достигнем, и, быть может,

мы вообще идем не в этом направлении. Все это не имеет ровно никакого значения. Запреты имеют разную форму и действуют по-разному в литературном дискурсе и в медицинском, в психиатрическом дискурсе и в дискурсе духовного руководства. И обратно: эти различные дискурсивные регулярности по-разному усиливают, обходят или перемещают запреты. Стало быть, чтобы наше исследование стало возможным, оно должно развертываться соответственно множеству различных серий дискурсов, в которых действуют запреты, различающиеся от серии к серии, по крайней мере — частично.

Можно было бы также рассмотреть серии дискурсов, которые в XVI и XVII веках относились к богатству и к бедности, к деньгам, производству, торговле. Здесь мы имеем дело с очень гетерогенными ансамблями высказываний, которые формулировались богатыми и бедными, учеными и невеждами, протестантами и католиками, королевскими чиновниками, коммерсантами и моралистами. Каждый ансамбль имеет свою форму регулярности, равно как и свои системы принуждения. Ни один из них не предвосхищает в точности той формы дискурсивной регулярности, которая в дальнейшем примет вид некой дисциплины — дисциплины, которая будет называться поначалу «анализом богатств», а потом «политической экономией». Однако же, исходя именно из этих ансамблей и подхватывая или исключая, подтверждая или отбрасывая те или другие из входивших в них высказываний, и образовалась эта новая регулярность.

Можно подумать также об исследовании, которое было бы направлено на дискурсы, относящиеся к наследственности, в том виде, как их можно встретить до начала XX века — распределенными и рассеянными по различным дисциплинам, наблюдениям, техникам и рецептам. Речь здесь шла бы о том, чтобы показать,

в результате каких сочленений эти серии в конечном счете перекомпоновались в фигуру генетики — эпистемологически связную и признанную со стороны институции. Именно эту работу проделал недавно Франсуа Жакоб — с несравненным блеском и знанием дела.

Таким образом, должны чередоваться, друг на друга опираясь и взаимно друг друга дополняя, критические описания и описания генеалогические. Критическая часть анализа связана с системами, оформляющими дискурс; она пытается выявить, очертить принципы упорядочивания, исключения, разрежения дискурса. Скажем, если допустить игру слов, что она практикует старательную непринужденность. Генеалогическая же часть анализа, в свою очередь, связана с сериями действительного образования дискурса: она пытается ухватить дискурс в его способности к утверждению, и под этим я понимаю не способность, которая противопоставлялась бы способности отрицать, но способность конституировать области объектов — таких, по поводу которых можно было бы утверждать или отрицать истинность или ложность высказывания. Назовем эти области объектов позитивностями; и скажем — позволив себе еще раз поиграть словами,— что, если критический стиль — это стиль усердной непринужденности, то генеалогическое настроение будет настроением удачливого позитивизма.

Так или иначе, но одну, по крайней мере, вещь подчеркнуть необходимо: так понимаемый анализ дискурса — это не разоблачение универсальности какого-то смысла; он выводит на свет игру навязанной разреженности при основополагающей способности утверждения. Разреженность и утверждение, разреженность, в конечном счете, утверждения, а вовсе не нескончаемые щедроты смысла, вовсе не монархия означающего.

А теперь пусть те, у кого пробелы в словаре, говорят — если петь эту песню им милее всего остального,— что вот это и есть структурализм*.

* * *

Я хорошо знаю, что не смог бы предпринять исследований, набросок которых я попытался вам представить, если бы не имел в помощь себе некоторых образцов и опор. Я считаю, что многим обязан Жоржу Дюмезилю,— это он побудил меня к работе в том возрасте, когда еще думаешь, что писать — это удовольствие. Но я многим обязан также и его творчеству; пусть он простит меня, если я отдалился от смысла или отклонился от строгости этих текстов, его текстов, которые сегодня властвуют над нами; именно он научил меня анализировать внутреннюю экономику дискурса совершенно иначе, нежели методами традиционной экзегезы или методами лингвистического формализма; это он научил меня при помощи игры сопоставлений выявлять, от одного дискурса к другому, систему функциональных корреляций; именно он научил меня описывать трансформации дискурса и его отношения к институциям. Если же я захотел применить подобный метод к совершенно иным дискурсам, чем легенды или мифы,— то эта идея пришла мне в голову в связи с тем, несомненно, что у меня перед глазами были работы историков наук, и особенно Жоржа Кангилема; это ему я обязан пониманием того, что история науки не находится с неизбежностью в ловушке альтернативы: или хроника открытий — или описание идей и взглядов, которые, в свою очередь, обрамляют науку либо со стороны ее неопределенного генезиса, либо со стороны того, что из нее откладывается вовне; но что можно, что нужно писать историю науки как историю некоторого связного и одновременно открытого трансформациям ансамбля теоретических моделей и концептуальных инструментов**.

Но больше всего в долгу, мне кажется, я у Жана Ипполита. Я хорошо знаю, что его творчество в глазах многих находится в плену Гегеля, а вся наша эпоха — с помощью логики или эпистемологии, с помощью Маркса или Ницше — пытается вырваться из пут Гегеля. И разве то, что я попытался сказать здесь по поводу дискурса, не является явной изменой гегелевскому логосу?

Но чтобы реально освободиться от Гегеля, нужно точно оценить, чего стоит это отдаление от него; нужно знать, насколько Гегель, быть может каким-то коварным образом, приблизился к нам; нужно знать, что́ все еще гегелевского есть в том, что нам позволяет думать против Гегеля, и нужно понять, в чем наш иск к нему является, быть может, только еще одной хитростью, которую он нам противопоставляет и в конце которой он нас ждет, неподвижный и потусторонний.

Таким образом, если нас, должников по отношению к Ж.Ипполиту, будет больше, чем один, так это именно потому, что он — для нас и раньше нас — неутомимо прошел той дорогой, которой удаляются от Гегеля и занимают дистанцию по отношению к нему, дорогой, по которой вдруг затем оказываются приведенными к нему обратно, но уже по-другому, а потом — снова вынужденными его покинуть.

Сначала Ж.Ипполит позаботился о том, чтобы дать ей присутствие — этой великой, немного фантомной тени Гегеля, которая скиталась, начиная с XIX века, и с которой неявно сражались. Это присутствие он дал Гегелю благодаря переводу, своему переводу *Феноменологии духа*; и что Гегель действительно присутствует в этом французском тексте,— доказательством этому служит то, что самим немцам случалось обращаться к нему, чтобы лучше понять то, что при этом, на мгновение по крайней мере, становилось его немецким переводом.

Так Ж.Ипполит разыскал и прошел все пути, идущие от этого текста, как если бы его беспокойством было: можно ли еще философствовать там, где Гегель уже невозможен? Может ли еще существовать какая-либо философия — и при этом больше уже не быть гегелевской? То в нашей мысли, что является не-гегелевским,— является ли оно тем самым непременно нефилософским? А то, что является антифилософским,— является ли оно с необходимостью не-гегелевским? Таким образом, из того присутствия Гегеля, которое он нам дал, он не пытался сделать только историческое и педантичное описание; он хотел сделать из него своего рода схему испытания современности (возможно ли сегодня мыслить на гегелевский манер науки, историю, политику и повседневное страдание?); и обратно: он хотел нашей современностью испытать гегельянство и, тем самым, вообще философию. Для него отношение к Гегелю было местом испытания и столкновения, и он никогда не был уверен в том, что философия выйдет оттуда победительницей. Он вовсе не пользовался гегелевской системой как внушающим доверие универсумом; он видел в ней предельный риск, на который пошла философия.

Отсюда, я думаю, перестановки, которые он произвел — я не говорю: внутри гегелевской философии, но — на ней и на философии, как ее понимал Гегель; отсюда же — подлинная инверсия тем. Вместо того, чтобы понимать философию как тотальность, способную, наконец, помыслить и ухватить себя в движении понятия, Ж.Ипполит превращал ее в бесконечную задачу на фоне безграничного горизонта: всегда рано всходящая, его философия вовсе не была готова когда-либо завершиться. Бесконечная задача — это, следовательно, всегда возобновляемая задача, обреченная на форму и парадокс повторения: философия как недостижимая мысль о тотальности

была для Ж.Ипполита тем, что может быть повторяемого в предельной иррегулярности опыта; она была тем, что дается и ускользает как вопрос, без конца возобновляемый в жизни, в смерти, в памяти,— таким образом, гегелевскую тему завершения на самосознании он трансформировал в тему повторяющегося вопрошания. Но, будучи повторением, философия для него не была тем, что следует за понятием: ей не нужно было продолжать здание абстракций, она должна была все время держаться в стороне, порывать со всеми своими приобретенными обобщениями и снова и снова вверять себя контакту с не-философией; она должна была приближаться, как можно ближе, не к тому, что ее завершает, но к тому, что ей предшествует, к тому, что еще не пробуждено к ее беспокойству; она должна была возобновлять — для того, чтобы их мыслить, а не для того, чтобы их редуцировать,— своеобразие истории, региональные рациональности науки, глубину памяти в сознании. Так появляется тема философии присутствующей, беспокойной, перемещающейся вдоль всей линии своего контакта с не-философией, существующей, тем не менее, только благодаря последней и раскрывающей смысл, который эта не-философия для нас имеет*. Но если она существует в этом возобновляющемся контакте с не-философией, что же тогда является началом философии? Наличествует ли она уже здесь, скрыто присутствуя в том, что не есть она, начиная формулироваться в полголоса в шепоте вещей? Но с этого момента философский дискурс больше уже, быть может, не имеет права на существование. Или же философия должна начинаться с обоснования одновременно и произвольного, и абсолютного? Таким образом видно, как гегелевская тема движения, присущего непосредственному, заменяется темой обоснования философского дискурса и его формальной структуры.

Наконец, последний сдвиг, который Ж.Ипполит произвел на гегелевской философии: если философия действительно должна начинаться как абсолютный дискурс — как быть тогда с историей, и что это за начало, которое начинается с некоторого единичного индивида, в некотором обществе, в некотором социальном классе и посреди битв?

Эти пять сдвигов, подводя к самому краю гегелевской философии, перемещая ее, без сомнения, по ту сторону своих собственных границ, созывают одну за другой все основные великие фигуры современной философии, которые Ж.Ипполит не переставая сталкивал с Гегелем: Маркс — с вопросами истории, Фихте — с проблемой абсолютного начала философии, Бергсон — с темой контакта с не-философским, Кьеркегор — с проблемой повторения и истины, Гуссерль — с темой философии как бесконечной задачи, связанной с историей нашей рациональности. И по ту сторону этих философских фигур можно видеть все те области знания, которые Ж.Ипполит созывал вокруг своих собственных вопросов: психоанализ с его странной логикой желания, математика и формализация дискурса, теория информации и ее применение к анализу живого — короче, все те области, исходя из которых можно поставить вопрос о логике и о существовании, которые, в свою очередь, беспрестанно связывают себя узами и разрывают их.

Я думаю, что это дело, артикулированное в нескольких важнейших книгах, но в еще большей степени вложенное в исследования, в преподавание, в постоянное внимание, в каждодневную пробужденность и щедрость, в ответственность, с виду — административную и педагогическую (но реально это значит — вдвойне политическую), — это дело оказалось местом встречи и формулирования наиболее фундаментальных проблем нашей эпохи. Нас много — тех, кто ему бесконечно обязан.

Именно потому, что я, без сомнения, позаимствовал у него смысл и возможность того, что я делаю, потому, что так часто он светил мне, когда я пробовал вслепую,— я и захотел разместить свою работу под его знаком и счел важным закончить представление своих проектов упоминанием о нем. Вопросы, которые я сейчас себе задаю, собираются, как в фокусе, именно в направлении к нему, к этой нехватке, где я ощущаю одновременно и его отсутствие и свою собственную недостаточность.

Поскольку я столь многим ему обязан, я хорошо понимаю, что в большей своей части тот выбор, который вы сделали, приглашая меня преподавать здесь,— это то должное, что вы воздали ему; я глубоко признателен вам за честь, которую вы оказали мне, но не меньше я признателен вам за то, что в этом выборе причитается ему. Если я и не чувствую себя вровень с задачей заступить его место, я знаю все же, что если бы это счастье могло быть нам дано, сегодня вечером его снисходительность поддерживала бы меня.

И теперь я лучше начинаю понимать, почему мне так трудно было начать сегодня. Теперь я хорошо знаю, что́ это за голос, который, как мне того хотелось, должен был бы предшествовать мне, который нес бы меня и приглашал бы меня говорить, который поселился бы в моем собственном дискурсе. Я знаю, что́ было такого опасного в том, чтобы взять слово, поскольку брал я это слово в том месте, откуда я слушал его и где его уже больше нет, — нет его, чтобы услышать меня.

ВОЛЯ К ЗНАНИЮ

История сексуальности
Том первый

I. Мы, другие викторианцы

Долго, дескать, его мы терпели и будто бы и сегодня еще живем под его, этого викторианского режима, гнетом. На гербе нашей сексуальности, такой сдержанной, безъязыкой и лицемерной, красуется якобы он, повелевающий ханжа.

Еще в начале семнадцатого века, говорят, была в ходу известная откровенность. Практики не нуждались в утаивании; слова говорились без чрезмерного умолчания, а вещи — без особой маскировки; с недозволенным обращались с фамильярной терпимостью. Кодексы грубого, непристойного и неприличного были не такими уж и жесткими по сравнению с кодексами девятнадцатого века. Откровенные жесты, бесстыдные речи, нескрываемые нарушения, члены тела, выставляемые напоказ и с легкостью соединяющиеся, развязные дети, без стыда и смущения снующие под хохот взрослых: тела «ходили ходуном»!

На смену этому ясному дню пришли якобы скорые сумерки, а затем и однообразные ночи викторианской буржуазии. Сексуальность теперь тщательно скрывается. Она меняет место жительства. Она конфискуется в пользу скрепленной браком семьи. И полностью поглощается серьезностью функции воспроизводства. Секс окружают молчанием. Закон вершит супружеская пара, узаконенная и производя-

щая потомство. Она навязывает себя как образец, заставляет ценить норму, обладает истиной, оставляет за собой право говорить, резервируя за собой принцип секретности. И в социальном пространстве, и в сердце каждого дома есть одно единственное — зато служащее пользе и продолжению рода — место для признаваемой сексуальности: родительская спальня. Всему прочему остается лишь стушеваться: приличие манер ловко обходит тела, пристойность слов отбеливает речи. Что же касается секса, не ведущего к зачатию, то он, если упорствует и слишком себя показывает, оказывается чем-то аномальным: он получает соответствующий статус и должен расплатиться за это соответствующим наказанием.

То, что не упорядочено принципом продолжения рода и не преображено им, не имеет больше ни места, ни права на существование. Равно как не имеет и слова. Одновременно и изгнанное, и непризнанное, и сведенное к молчанию. Оно не только не существует, но и не должно существовать, и его заставят исчезнуть, едва оно себя обнаружит — в деле или в слове. Хорошо известно, к примеру, что дети не имеют секса: и это — основание, чтобы им его запретить, основание, чтобы не позволять им о нем говорить, основание для того, чтобы закрывать себе глаза и затыкать себе уши всякий раз, когда им вздумается его высказать, основание, чтобы установить всеобщее и старательно соблюдаемое молчание. Таковы якобы суть подавления и то, что его отличает от запретов, которые поддерживаются просто уголовным законодательством: подавление действует именно как приговор к исчезновению, но также и как предписание молчания, утверждение несуществования, как констатация, стало быть, того, что во всем этом нет ничего такого, о чем следовало бы говорить, что нужно было бы видеть или знать. Вот так, по этой-то сво-

ей хромающей логике, и шагало-де лицемерие наших буржуазных обществ. Вынужденное, однако, к некоторым уступкам. Если уж и в самом деле нужно дать место неузаконенным формам сексуальности, то пусть-ка они отправляются со своей шумихой куда-нибудь в другое место: туда, где их можно будет снова включить — если не в производственный цикл, то, по крайней мере, в получение выгоды. Публичный дом и сумасшедший дом станут этими местами терпимости: проститутка, клиент и сутенер, психиатр и его истерический больной — эти «другие викторианцы», как сказал бы Стивен Маркус*,— кажется, перевели тайком удовольствие, о котором не говорят, в порядок вещей, которым знают счет; под сурдинку разрешенные в таком случае слова и жесты идут там по твердой цене. Только там дикий секс имел будто бы право быть чем-то реальным, пусть и весьма островным, а также право на некоторые типы дискурсов — подпольных, огороженных, закодированных. Во всех же прочих местах современное пуританство наложило, мол, свой тройной декрет о запрещении, несуществовании и молчании.

Что же, выходит, мы уже освободились от этих двух долгих веков, история сексуальности которых должна якобы читаться прежде всего как хроника нарастающего подавления? Совсем немного,— говорят нам снова. Благодаря Фрейду, быть может. Но с какой осмотрительностью, с какой медицинской осторожностью, с какой научной гарантией безвредности и со сколькими предосторожностями, дабы удержать все там, где можно не бояться «перебора», в наиболее надежном и укромном пространстве: между психоаналитической кушеткой и дискурсом,— еще одно доходное перешептывание на постели. И могло ли это быть иначе? Нам объясняют, что коль скоро подавление, начиная с классической эпохи, и в самом деле было фун-

даментальным способом связи между властью, знанием и сексуальностью, то и избавиться от него можно лишь немалой ценой: здесь понадобилось бы не меньше, чем преступание законов, снятие запретов, вторжение слова, восстановление удовольствия во всей его реальности и целая новая экономика механизмов власти,— ведь и самая малая огласка истины обусловлена политикой. Подобных результатов нельзя, стало быть, ожидать ни просто от медицинской практики, ни от теоретического дискурса, пусть даже и строгого. И вот разоблачают конформизм Фрейда, нормализующие функции психоанализа, столь сильную застенчивость, стоящую за великими порывами Райха, а также все те интегративные эффекты, которые обеспечиваются «наукой» о сексе или практиками сексологии, весьма недвусмысленными.

Этот дискурс о современном подавлении секса хорошо держится. Потому, несомненно, что его легко держать*. Его защищает серьезное историческое и политическое поручительство; заставляя явиться эту эпоху подавления в XVII веке, после столетий свежего воздуха и свободного выражения, подводят к совпадению этой эпохи с развитием капитализма: дискурс этот составляет якобы одно целое с буржуазным порядком. Скромная хроника секса и его притеснений тут же превращается в церемонную историю способов производства, ничтожность ее рассеивается. Объяснительный принцип вырисовывается из самого факта: если секс подавляется столь сурово, то это потому, что он несовместим со всеобщим и интенсивным привлечением к труду; можно ли было терпеть в эпоху, когда систематически эксплуатируется рабочая сила, чтобы она отправлялась увеселять себя удовольствиями, за исключением разве что тех, сведенных к минимуму, которые позволяют ей воспроизводиться? Секс и его эффекты дешифровать, быть может, непросто; зато их

подавление, когда его вот так переориентируют, легко анализируется. И дело секса — его свободы, но также и знания, которое о нем получают, и права о нем говорить — оказывается по праву связанным с честью некоего политического дела: секс, и он тоже, вписывается в будущее. Какой-нибудь недоверчивый ум спросит себя, быть может, не несут ли по-прежнему столь многочисленные предосторожности в поиске такого значительного крестного отца для истории секса следов былой стыдливости: как если бы для того, чтобы этот дискурс мог быть произнесен или услышан, требовалось не меньше, чем эти придающие ему значимость корреляции.

Но есть, быть может, и другая причина, делающая для нас столь благодарным делом формулировать отношения между сексом и властью в терминах подавления: это то, что можно было бы назвать выгодой говорящего. Если секс подавлен, то есть обречен на запрещение, на несуществование и на немоту, то сам факт говорения о нем и говорения о его подавлении имеет оттенок смелого преступания. Тот, кто так говорит, ставит себя в какой-то степени вне власти; он попирает закон; он предвосхищает, хотя бы немного, будущую свободу. Отсюда та торжественность, с какой сегодня говорят о сексе. Первые демографы и психиатры XIX века, когда они были вынуждены упоминать о нем, считали своим долгом извиниться перед своими читателями за привлечение внимания к столь низменным и ничтожным темам. Мы же в течение вот уже нескольких десятков лет не можем говорить о нем иначе, как немного встав в позу: сознание того, что мы бросаем вызов установленному порядку; тон голоса, показывающий, что мы знаем, что мы — ниспровергатели; пыл людей, готовящих заговор против настоящего и призывающих будущее, день наступления которого, как мы и впрямь думаем, мы приближаем.

Что-то от мятежа, от обетованной свободы, от грядущей эпохи иного закона — вот что легко проступает через этот дискурс о притеснении секса. Здесь оказываются вновь задействованными некоторые из прежних традиционных функций пророчества. До завтра, наш добрый секс. Именно потому, что утверждается это подавление, и возможно еще заставлять незаметно сосуществовать то, что большинству из нас мешает сблизить только страх оказаться смешным или горечь от знания истории: революцию и счастье; революцию и некое другое, обновленное и более прекрасное тело; или еще: революцию и удовольствие. Выступать против властей, высказывать истину и обещать наслаждение; связывать друг с другом озарение, освобождение и приумноженные услады; держать речь, где сходятся страсть к познанию, воля к изменению закона и вожделенный сад наслаждений,— вот что, вне всяких сомнений, поддерживает в нас упорство говорить о сексе в терминах подавления; вот что, быть может, объясняет также рыночную стоимость, приписываемую не только всему, что говорят об этом, но и просто тому, чтобы подставить ухо желающим устранить последствия этого подавления. Мы, в конце концов, единственная цивилизация, где получают жалованье за то, чтобы выслушивать каждого, кто делает признания о своем сексе: некоторые даже сдали свои уши внаем — как если бы желание говорить о нем и ожидаемая тут выгода выходили далеко за пределы возможностей слушания.

Но более важным, чем эти экономические последствия, кажется мне существование в нашу эпоху дискурса, где связаны вместе секс, разоблачение истины, ниспровержение мирового закона, возвещение иной жизни и достоверное обещание блаженства. Именно секс сегодня служит опорой этой старой, столь привычной и столь важной на Западе формы — формы

проповеди. Великая проповедь секса, у которой были свои изощренные теологи и свои голоса из народа, в течение нескольких последних десятилетий обошла наши общества; она бичевала прежний порядок, изобличала всяческие лицемерия, воспевала право на непосредственное и реальное; она заставила мечтать об ином граде. Подумаем о францисканцах. И спросим себя, каким образом могло статься, что лиризм и религиозность, которые долгое время сопутствовали революционному проекту, в индустриальных западных обществах оказались перенесенными, по крайней мере в значительной своей части, на секс.

Идея подавленного секса, таким образом, не является только теоретическим вопросом. Утверждение о сексуальности, которая якобы никогда не была в более строгом подчинении, чем во времена хлопотливой, расчетливой и лицемерной буржуазии, сочетается с высокопарностью дискурса, предназначенного сказать истину о сексе, изменить его экономику в радикальном, ниспровергнуть управляющий им закон, изменить его будущее. Объявление об угнетении и форма проповеди отсылают друг к другу и друг друга усиливают. Сказать, что секс не является подавленным или, скорее, сказать, что отношение между сексом и властью не является отношением подавления, сказать так — значит рисковать высказать всего лишь стерильный парадокс. Это означало бы не просто столкновение с твердо принятым тезисом. Это означало бы пойти наперекор всей экономике, всем дискурсивным «выгодам», которые этот тезис стягивают.

Именно в этом месте я хотел бы расположить серию исторических анализов, по отношению к которым эта книга является одновременно и введением, и как бы первоначальным обзором: выделением нескольких исторически значимых точек и наброском некоторых теоретических проблем. В целом речь

идет о том, чтобы рассмотреть случай общества, которое вот уже более века шумно бичует себя за свое лицемерие, многословно говорит о своем собственном молчании, упорствует в детализации того, что оно не говорит, изобличает проявления власти, которую оно само же и отправляет, и обещает освободиться от законов, которые обеспечили его функционирование. Я хотел бы произвести смотр не только этим дискурсам, но и той воле, которая их несет, и той стратегической интенции, которая их поддерживает. Вопрос, который я хотел бы задать, это вопрос не о том, почему мы подавлены, но о том, почему мы с такой страстью и злобой — против своего самого недавнего прошлого, против своего настоящего и против самих себя — говорим, что мы подавлены. По какой спирали мы пришли к такому вот утверждению, что секс отрицается, к тому, чтобы демонстративно показывать, что мы его прячем, чтобы говорить, что мы его замалчиваем, и все это — формулируя его в самых откровенных словах, пытаясь показать его в его самой обнаженной реальности, утверждая его в позитивности его власти и его эффектов? Конечно же, есть все основания спросить себя, почему так долго секс ассоциировался с грехом,— нужно было бы еще посмотреть, каким образом образовалась эта ассоциация, и воздержаться от того, чтобы глобально и поспешно говорить, что секс был «осужден»,— но точно так же следовало бы спросить себя, почему мы так сильно казним себя сегодня из-за того, что когда-то сделали его грехом. Какими путями пришли мы к тому, чтобы чувствовать «вину» перед своим сексом? И быть цивилизацией настолько уникальной, чтобы говорить себе о самой себе, что она долгое время «грешила», и «грешит» еще и сегодня, против секса — злоупотреблением властью. Как произошел этот сдвиг, который, продолжая претендо-

вать на избавление нас от греховной природы секса, обвиняет нас в большой исторической ошибке, которая заключалась якобы именно в том, чтобы измыслить эту греховную природу и затем извлечь из этого верования самые губительные последствия?

Мне скажут, что если и есть сегодня столько людей, твердящих об этом подавлении, то это потому, что оно исторически очевидно. И что если они говорят о нем так много и так долго, то это потому, что подавление это глубоко укоренилось, что у него крепкие корни и причины, что оно оказывает на секс столь сильное давление, что одно лишь обличение никоим образом не сможет нас от него избавить; эта работа может быть только длительной. Без сомнения, тем более длительной, что власти свойственно — и в особенности власти, подобной той, которая действует в нашем обществе,— быть репрессивной и с особой бдительностью подавлять всяческую бесполезную энергию, интенсивность удовольствий и всякого рода неупорядоченное поведение. Нужно, значит, быть готовым к тому, что последствия освобождения от этой репрессивной власти дадут себя знать очень не скоро: попытка говорить о сексе свободно и принимать секс в его реальности столь чужда основной линии всей, теперь уже тысячелетней, истории и к тому же столь враждебна присущим власти механизмам, что затея эта, прежде чем достичь успеха в своем деле, обречена на долгое топтание на месте.

Однако по отношению к тому, что я назвал бы этой «гипотезой подавления», можно выставить три существенных сомнения. Первое сомнение: действительно ли подавление секса является исторической очевидностью? И действительно ли то, что обнаруживается при самом первом взгляде и, следовательно, позволяет сформулировать отправную гипотезу, это — усиление или, быть может, установление,

начиная с XVII века, режима подавления по отношению к сексу? Вопрос собственно исторический. Второе сомнение: механика власти — и в особенности та, что действует в обществе, подобном нашему, — действительно ли она принадлежит преимущественно порядку подавления? Запрет, цензура, отрицание — действительно ли они являются формами, в соответствии с которыми власть осуществляет себя всеобщим образом во всяком, быть может, обществе, а в нашем — наверняка? Вопрос историко-теоретический. Наконец, третье сомнение: критический дискурс, обращенный к подавлению,— сталкивается ли он с механизмом власти, действовавшим до того беспрепятственно, чтобы преградить ему дорогу, и не является ли он сам только частью той же исторической сетки, которую он и изобличает (и которую он, без сомнения, маскирует), называя этот механизм «подавлением»? Действительно ли исторически существует разрыв между эпохой подавления и критическим анализом подавления? Вопрос историко-политический. При введении этих трех сомнений речь идет не только о построении контр-гипотез, симметричных и обратных первым; дело не в том, чтобы сказать: сексуальность вовсе не подавлялась в капиталистических и буржуазных обществах, но, напротив, наслаждалась там режимом постоянной свободы; дело не в том, чтобы сказать: власть в обществах, подобных нашему, скорее терпима, нежели репрессивна, и критика подавления может сколько угодно придавать себе вид разрыва,— в действительности она является частью процесса, который гораздо старше ее самой, и в зависимости от ключа, в котором прочтут этот процесс, она выступит или как новый эпизод в смягчении запретов, или как более изощренная и более скрытая форма власти.

Сомнения, которые я хотел бы противопоставить гипотезе подавления, нацелены скорее не на то, чтобы

показать, что она ошибочна, но на то, чтобы разместить ее в рамках общей экономики дискурсов о сексе внутри современных обществ, начиная с XVII века. Почему о сексуальности заговорили и что о ней сказали? Каковы были последствия того, что о ней было сказано, в плане власти? Каковы связи между этими дискурсами, этими властными последствиями и удовольствиями, которые были ими инвестированы? Какое, исходя из этого, формировалось знание? Короче, речь идет о том, чтобы установить — в его функционировании и праве на существование — тот режим власть-знание-удовольствие, который и поддерживает у нас дискурс о человеческой сексуальности. Отсюда и то, что основной вопрос (по крайней мере, поначалу) состоит не столько в том, чтобы знать, говорят сексу да или нет, формулируют запреты или же разрешения, утверждают ли его важность или же отрицают его последствия, наказуемы ли слова, которыми пользуются для его обозначения,— сколько в том, чтобы принять во внимание самый факт, что о нем говорят, тех, кто о нем говорит, места и точки зрения, с которых о нем говорят, институции, которые побуждают о нем говорить, которые собирают и распространяют то, что о нем говорят,— короче, принять во внимание некий глобальный «дискурсивный факт»: «выведение в дискурс» секса. Отсюда же проистекает и важность знания о том, в каких формах и по каким каналам, скользя вдоль каких дискурсов, власть добирается до самых тонких и самых индивидуальных поведений, какие пути позволяют ей достичь редких или едва уловимых форм желания, каким образом ей удается пронизывать и контролировать повседневное удовольствие,— и все это с помощью действий, которые могут быть отказом, заграждением, дисквалификацией, но также и побуждением, интенсификацией,— короче, с помощью «полиморфных техник власти». Отсю-

да, наконец, следует, что важным будет не определение того, ведут ли эта дискурсивная продукция и эти действия власти к формулированию истины о сексе или, наоборот, лжи, предназначенной для того, чтобы ее скрыть,— но высвобождение той «воли к знанию», которая служит им одновременно и опорой и инструментом.

Я хотел бы быть правильно понятым; я не настаиваю на том, что, начиная с классической эпохи, секс не был запрещен, или что ему не были поставлены преграды, или что он не был замаскирован или не признан; я даже не утверждаю, что с этого момента он был подвержен всему этому меньше, чем прежде. Я не говорю, что запрещение секса — это только приманка, но я говорю, что приманкой является делать из этого запрета фундаментальный и конституирующий элемент, исходя из которого можно было бы написать историю того, что, начиная с современной эпохи, было сказано о сексе. Все эти отрицательные элементы — запреты, отказы, цензуры, отрицания,— которые гипотеза подавления группирует в один большой центральный механизм, предназначенный говорить «нет», являются, несомненно, только частями, играющими локальную и тактическую роль в том выведении в дискурс, в той технике власти, в той воле к знанию, которые к ним отнюдь не сводятся.

Короче говоря, я хотел бы отделить этот анализ от привилегий, которыми обычно жалуют экономику разреженности и принципы прореживания, чтобы, напротив, искать инстанции производства дискурса (которые, конечно же, оставляют место и молчанию), инстанции производства власти (функцией которых иногда является и запрещать), инстанции производства знания (которые часто вводят в оборот разного рода незнание и систематические ошибки); я хотел бы написать историю этих инстанций и их трансфор-

маций. И вот самый первый обзор, выполненный с этой точки зрения, указывает, кажется, на то, что, начиная с конца XVI века, «выведение в дискурс» секса подлежало вовсе не процессу ограничения, но, напротив, подчинялось механизму нарастающего побуждения; что техники власти, осуществляющиеся на сексе, следовали не принципу жесткого отбора, но, напротив, принципу рассеивания и насаждения разнообразных форм сексуальности; что воля к знанию не остановилась перед неустранимым табу, а выказала упорство — проходя, несомненно, сквозь множество ошибок — в том, чтобы создать науку о сексуальности. Именно эти движения я и хотел бы — в некотором смысле поверх гипотезы подавления и фактов запрещения или исключения, к которым она отсылает,— представить теперь схематичным образом, отправляясь от нескольких исторических фактов, имеющих значение своего рода отметин.

II. Гипотеза подавления

1. Побуждение к дискурсам

XVII век: это якобы начало эпохи подавления, свойственного обществам, называемым буржуазными, подавления, от которого мы будто бы до сих пор не совсем еще освободились. Называть секс по имени стало с этого момента будто бы и труднее и накладнее. Как если бы для того, чтобы овладеть им в реальности, понадобилось сначала свести его к уровню языка, суметь контролировать его свободное обращение внутри дискурса, изгнать его из сказанных вещей, загасить слова, которые делают его слишком ощутимо присутствующим. И даже сами эти запреты боятся, казалось бы, называть его по имени. Даже без того, чтобы провозглашать это вслух, современное целомудрие добивается-де того, чтобы о нем не говорили, добивается всего лишь игрой запретов, отсылаю-

щих друг к другу: мутизмы, которые тем, что они молчат, принуждают к молчанию. Цензура.

Однако же, если взять эти три последние века в их беспрерывных трансформациях, то вещи предстают совсем иначе: вокруг и по поводу секса — настоящий дискурсивный взрыв. Здесь нужно объясниться. Вполне возможно, что имела место чистка, и довольно суровая, дозволенного словаря. Вполне возможно, что были установлены настоящие кодексы риторики намека и метафоры. Новыми правилами приличия, несомненно, отфильтровывались слова: полиция высказываний. Равно как и контроль за самим говорением: гораздо более строго было определено, где и когда о нем нельзя говорить; в какой ситуации, между какими говорящими и внутри каких социальных отношений; таким образом были установлены регионы если не полного молчания, то, по крайней мере, такта и сдержанности: например, между родителями и детьми, воспитателями и учениками, хозяевами и слугами. Здесь, почти наверняка, существовала настоящая экономика ограничений. Она интегрировалась в эту политику языка и речи — с одной стороны, спонтанную, а с другой — заранее согласованную, которая сопровождала социальные перераспределения в классическую эпоху.

Зато на уровне дискурсов и их различных областей имеет место почти что обратный феномен. Дискурсы о сексе — дискурсы специфические, разнообразные одновременно по своей форме и по своему объекту,— не прекращая размножались: своего рода дискурсивная ферментация, которая ускорилась с XVIII века. Я думаю здесь не столько о вероятном размножении «недозволенных» дискурсов, дискурсов-нарушений, которые откровенно называют секс оскорбления ради или в насмешку над новым целомудрием; затягивание потуже правил приличия при-

вело, по всей видимости, в качестве противодействия к возрастанию в цене и к интенсификации непристойной речи. Но главное — это умножение дискурсов о сексе в поле действия самой власти: институциональное побуждение к тому, чтобы о нем говорить, и говорить все больше и больше; настойчивость инстанций власти в том, чтобы слушать, как о нем говорят, и заставлять говорить его самого, явно все артикулируя и бесконечно накапливая детали.

Возьмем эволюцию католического пастырства и таинства покаяния после Тридентского Собора. Мало-помалу прикрывается нагота вопросов, которые формулировались в руководствах по исповеди в средние века, и даже многих из тех, что были в ходу еще в XVII веке. Теперь уже избегают входить в детали, которые такими авторами, как Санчес или Тамбурини, долгое время считались необходимыми, чтобы исповедь была полной: взаимное расположение партнеров, принятые позы, жесты, прикосновения, точный момент наслаждения — педантичный обзор полового акта в самом его отправлении. Все более и более настойчиво рекомендуется деликатность. Что касается грехов против чистоты, то нужна самая большая предосторожность: «Эта материя напоминает смолу, и как бы с ней ни обращались — даже если бы это делалось для того, чтобы очистить себя от нее,— она тем не менее оставляет пятна и все-таки пачкает»[1]. А позднее Альфонс де Лигуори предпишет начинать — чтобы иметь возможность при необходимости этим и ограничиться, особенно в случае с детьми,— с «окольных и несколько расплывчатых»[2] вопросов.

Но язык может сколь угодно оттачиваться. Сфера того, о чем делаются признания — и признания

---

[1] P.Segneri, *L'Instruction du pénitent* (французский перевод, 1695), p.301.
[2] A. de Liguori, *Pratique des confesseurs* (французский перевод, 1854), p.140.

именно о плоти,— беспрерывно расширяется. Потому что контрреформация во всех католических странах стремится сделать исповедь более частой, нежели раз в году. Потому что она пытается навязать скрупулезные правила анализа самого себя. Но особенно потому, что все большее и большее значение в покаянии — она придает быть может, даже в ущерб другим грехам — всяческим вкрадчивым проявлениям плоти: мыслям, желаниям, сладострастным фантазиям, наслаждениям, слитным движениям души и тела,— все это отныне должно войти, причем в деталях, в игру исповеди и наставления. В соответствии с новым пастырством секс не должен именоваться без специальных предосторожностей; но его аспекты, его корреляты, его эффекты должны быть прослежены вплоть до их тончайших ответвлений: тень, промелькнувшая в грёзах, задержавшийся в сознании образ, непредотвращенное сообщничество между механикой тела и попустительством духа — обо всем должно быть сказано. Двойная эволюция нацелена на то, чтобы сделать из плоти корень всех грехов и переместить самый важный момент во всем этом с собственно акта на столь трудную для восприятия и формулировки смуту желания; поскольку это зло, поражающее человека всего и в самых скрытых формах,— «проанализируйте старательно все способности вашей души, память, рассудок, волю. Проанализируйте с точностью также и все ваши чувства. [...] Еще проанализируйте все ваши мысли, все ваши речи и все ваши действия. Проанализируйте все, вплоть до ваших снов, чтобы узнать, не дали ли вы, когда бодрствовали, на них своего согласия.[...] Наконец, не считайте, что в этой материи, столь щекотливой и опасной, хоть что-то есть мелкое и незначительное»[1].

---

[1] P.Segneri, *loc. cit.*, pp.301–302.

Таким образом, услужливый и внимательный дискурс должен следовать всем изгибам линии соединения души и тела: под поверхностью грехов он выявляет непрерывные прожилки плоти. Под прикрытием языка, который пекутся очистить так, чтобы секс в нем больше не назывался прямо, бремя заботы о нем берет на себя — и устраивает нечто вроде облавы на него — дискурс, претендующий на то, чтобы не оставить сексу ни одного укромного местечка и не дать ему перевести дыхание.

Быть может, именно здесь впервые заставляет себя принять — в форме всеобщего принуждения — это, столь характерное для современного Запада, предписание. Я говорю не об обязательстве сознаваться в нарушениях законов секса, как того требовало традиционное покаяние, но о задаче почти бесконечной: говорить — говорить себе самому и говорить другому и столь часто, насколько возможно,— все, что может касаться игры неисчислимых удовольствий, ощущений и мыслей, которые через душу и тело имеют некоторое сродство с сексом. Этот проект «выведения в дискурс» секса сформировался уже довольно давно — в традиции аскетизма и монашества. XVII век сделал из этого правило для всех. Скажут, что на самом деле это было применимо только к очень немногочисленной элите; масса же верующих, ходивших на исповедь лишь от случая к случаю в течение года, избегала столь сложных предписаний. Но безусловно важно здесь то, что обязательство это было зафиксировано, по крайней мере, как идеал для всякого доброго христианина. Установлен императив: не только признаваться в поступках, противоречащих закону, но стараться превратить свое желание — всякое свое желание — в дискурс. Насколько возможно, ничто не должно избежать этого формулирования, пусть даже слова, которые оно использует, и должны

быть тщательно нейтрализованы. Христианское пастырство установило в качестве фундаментального долга задачу пропускать все, что имеет отношение к сексу, через бесконечную мельницу речи[1]. Запрет на некоторые слова, благопристойность выражений, всякого рода цензура словаря — все это вполне могло бы быть только вторичными диспозитивами по отношению к этому основному подчинению: только способами сделать это подчинение морально приемлемым и технически полезным.

Можно было бы прочертить линию, которая пошла бы прямо от пастырства XVII века к тому, что стало его проекцией в сфере литературы, причем литературы «скандальной». Говорить все,— повторяют наставники,— «не только о совершенных поступках, но и о чувственных прикосновениях, обо всех нечистых взглядах, всех непристойных речах/.../, всех допущенных мыслях»[2]. Де Сад возвращает это предписание в терминах, которые кажутся переписанными из трактатов по духовному руководству: «Вашим рассказам необходимы детали, возможно более многочисленные и пространные; судить о том, что в страсти, о которой вы повествуете, имеется относящегося к человеческим нравам и характерам, мы можем лишь постольку, поскольку вы не скрываете ни одного из обстоятельств; впрочем, и мельчайшие подробности бесконечно полезны для того, что мы ждем от ваших рассказов»[3]. В конце XIX века анонимный автор *My secret Life* все еще подчинялся этому предписанию; он был, без сомнения, по крайней мере внешне, обычным распутником;

---

[1] Реформированное пастырство, пусть и более сдержанным образом, также установило правила выведения секса в дискурс. Это будет развернуто в следующем томе — *Плоть и тело.*

[2] A. de Liguori, *Préceptes sur le sixième commandement* (французский перевод, 1835), p.5.

[3] D.-A. de Sade, *Les 120 journées de Sodome,* Pauvert, I, pp.139–140.

но ему пришла мысль продублировать свою жизнь, которую он почти полностью посвятил сексу, скрупулезнейшим пересказом каждого из ее эпизодов. Он просит иногда за это извинения, выказывая свою заботу о воспитании молодых людей,— он, который напечатал (всего в нескольких экземплярах) эти одиннадцать томов, посвященных детальным описаниям своих сексуальных приключений, удовольствий и ощущений; скорее, стоит поверить ему, когда он позволяет проскользнуть в своем тексте голосу чистого императива: «Я рассказываю факты так, как они произошли, насколько я могу их вспомнить; это все, что я могу сделать»; «в тайной жизни не должно быть ничего пропущенного; нет ничего такого, чего следовало бы стыдиться. [...] никогда не возможно слишком хорошо знать человеческую природу»[1]. Этот одинокий человек из *Тайной жизни* часто говорил,— оправдываясь в том, что он это описывает,— что даже самые странные из его занятий, безусловно, разделяют тысячи людей на земле. Но самое странное в этих занятиях состояло в том, чтобы о них обо всех рассказывать, причем в деталях и день за днем, и принцип этот был заложен в сердце современного человека добрых два века назад. И скорее, чем видеть в этом необычном человеке отважного беглеца из того «викторианства», которое принуждало его к молчанию, я склонен был бы думать, что в эпоху, когда господствовали — весьма, впрочем, многословные — правила сдержанности и стыдливости, он был наиболее непосредственным и, в некотором роде, наиболее наивным представителем многовекового предписания говорить о сексе. Историческим происшествием были бы, скорее, случаи целомудрия «викторианского пу-

[1] Неизвестный автор, *My secret Life*, переиздано Grove Press, 1964*.

ританства»; по крайней мере, именно они являлись бы некой неожиданностью, изощренностью, тактическим поворотом в великом процессе выведения секса в дискурс.

Этот никому не известный англичанин скорее, чем его государыня, может служить центральной фигурой в истории современной сексуальности, которая формируется в своей значительной части уже вместе с христианским пастырством. Конечно же — в противоположность этому последнему,— для нашего автора речь шла о том, чтобы усиливать ощущения, которые он испытывал, усиливать их с помощью деталей того, что он об этом говорил; как и Сад, он писал, в точном смысле слова, «единственно для своего удовольствия»; он тщательно перемешивал писание и перечитывание своего текста с эротическими сценами, по отношению к которым текст был одновременно и репетицией*, и продолжением, и стимуляцией. Но, в конце концов, и христианское пастырство стремилось оказать на желание — одним лишь фактом его полного и старательного выведения в дискурс — специфические действия по овладению желанием и по отвязыванию от него, но также и действие духовного обращения, поворота к Богу, физическое действие блаженной боли: чувствовать в своем теле укусы искушения и сопротивляющуюся ему любовь. Самое существенное как раз здесь. В том, что западный человек в течение трех веков был привязан к этой задаче: говорить все о своем сексе; что начиная с классической эпохи происходило постоянное усиление и возрастание значимости дискурса о сексе; и что от этого дискурса, сугубо аналитического, ждали многочисленных эффектов перемещения, интенсификации, реориентации и изменения по отношению к самому желанию. Не только была расширена область того, что можно говорить о сексе, и людей вынуждали все время ее расширять, но,

главное, к сексу был подключен дискурс; подключен соответственно диспозитиву — сложному и с разнообразными эффектами,— который не может быть исчерпан одним лишь отношением к запрещающему закону. Цензура секса? Скорее, была размещена аппаратура для производства дискурсов о сексе,— все большего числа дискурсов, способных функционировать и оказывать действие в самой его экономике.

Эта техника, быть может, осталась бы связанной с судьбой христианской духовности или с экономикой индивидуальных удовольствий, если бы она не была поддержана и снова поднята на щит другими механизмами. Главным образом — «общественным интересом». Не коллективным любопытством или восприимчивостью, не новой ментальностью, но механизмами власти, для функционирования которых дискурс о сексе стал — в силу причин, к которым еще нужно будет вернуться,— чем-то исключительно важным. К XVIII веку рождается политическое, экономическое, техническое побуждение говорить о сексе. И не столько в форме общей теории сексуальности, сколько в форме анализа, учета, классификации и спецификации, в форме количественных или причинных исследований. Принимать секс «в расчет», держать о нем речь, которая была бы не просто моральной, но и рациональной,— в этом была необходимость, и к тому же достаточно новая, чтобы поначалу удивиться самой себе и искать себе извинений. Как дискурс разума мог бы говорить об *этом**? «Редко философы устремляли уверенный взгляд на эти предметы, расположенные между отвратительным и смешным,— там, где нужно избегать одновременно и лицемерия и позора»[1]. И почти век спустя медици-

[1] Кондорсе, цитируемый по J.-L. Flandrin, *Familles*, 1976.

на, от которой можно было бы ожидать меньшего удивления перед тем, что ей надлежало формулировать, все еще спотыкалась в тот момент, когда начинала говорить: «Тень, окутывающая эти факты, стыд и омерзение, которые они внушают, во все времена отвращали от них взгляд наблюдателей... Я долго колебался: включать или нет в это исследование такую отталкивающую картину [...]»[1]. Существенное заключено не столько во всех этих сомнениях, в «морализме», который они выдают, или в лицемерии, в котором их можно заподозрить, сколько в признаваемой необходимости их преодолевать. Секс — это нечто, о чем должно говорить, говорить публично и так, чтобы говорение это упорядочивалось не разделением на дозволенное и недозволенное, даже если сам говорящий сохраняет для себя это различение (именно тому, чтобы показать это, и служат эти торжественные и предваряющие декларации); о нем нужно говорить как о вещи, которую следует не просто осудить или быть терпимым к ней, но которой следует управлять, включать ее в приносящие пользу системы, направлять к наибольшему всеобщему благу, приводить к оптимальному функционированию. Секс — это не то, о чем только судят, но то, чем руководят. Он находится в ведении общества; он требует процедур управления; заботу о нем должен взять на себя аналитический дискурс. Секс становится в XVIII веке делом «полиции». Но в полном и строгом смысле, который придавался тогда этому слову: не подавление беспорядка, а упорядоченное взращивание коллективных и индивидуальных сил: «Посредством мудрости его регламентаций укрепить и увеличить внутреннюю мощь Государства, и поскольку мощь эта обеспечивается не толь-

---

[1] A.Tardieu, *Étude médico-légale sur les attentats aux mœurs*, 1857, p.114.

ко Республикой в целом и каждым из составляющих ее членов, но также и способностями и талантами всех тех, кто ей принадлежит, то отсюда следует, что полиция должна в полной мере заниматься этим богатством и заставлять его служить общественному счастью. Этой цели, однако, она может достичь только с помощью знания, которое у нее есть обо всех этих достояниях»[1]. Полиция секса, то есть: не суровость запрета, но необходимость регулировать секс с помощью дискурсов, полезных и публичных.

Всего лишь несколько примеров. Одним из великих новшеств в техниках власти стало в XVIII веке появление «населения» в качестве экономической и политической проблемы: население-богатство, население-рабочая сила, или трудоспособность, население в равновесии между его естественным ростом и ресурсами, которыми оно располагает. Правительства замечают, что они имеют дело не просто с отдельными подданными или даже с «народом», но с «населением»: с его специфическими феноменами и характерными для него переменными — рождаемостью, смертностью, продолжительностью жизни, плодовитостью, состоянием здоровья, частотой заболеваний, формой питания и жилища. Все эти переменные находятся в точке пересечения движений, свойственных жизни, и действий, характерных для институций: «Государства населяются вовсе не в соответствии с естественной прогрессией размножения, но сообразно их промышленности, различным их производствам и институциям.[...] Люди умножаются, как плоды земли, и пропорционально достояниям и ресурсам, которые они обретают в своих трудах»[2]. В сердцевине этой экономической и политической проблемы

---

[1] J. von Justi, *Éléments généraux de police* (французский перевод, 1769), p.20.
[2] C.-J.Herbert, *Essai sur la police générale des grains* (1753), pp.320–321.

населения — секс: нужно анализировать процент рождаемости, возраст вступления в брак, законные и незаконные рождения, преждевременность и частоту половых контактов, способ сделать их продуктивными или стерильными, последствия безбрачия или запретов, последствия применения противозачаточных средств — этих знаменитых «пагубных секретов», о которых демографам накануне Революции было известно, что они уже вошли в обыкновение в деревне. Конечно, давно уже утверждалось, что если страна хочет быть богатой и могущественной, то она должна быть населена. Однако впервые, по крайней мере в качестве постоянно действующего фактора, общество утверждает, что его будущее и его богатство связаны не только с числом и добродетелью его граждан, не только с правилами их вступления в брак и организацией семьи, но и с тем способом, которым каждый из них пользуется сексом. От ритуальных сокрушений по поводу бесплодного разврата богатых, людей вне брака и распутников переходят к дискурсу, в котором сексуальное поведение населения взято одновременно как объект анализа и как цель для вмешательства; от неприкрыто популяционистских тезисов эпохи меркантилизма переходят к более тонким и лучше рассчитанным попыткам регулирования, которые будут колебаться — в зависимости от целей и неотложных требований момента — в направлении благоприятствования или препятствования повышению рождаемости. Сквозь политическую экономию населения формируется настоящая решетка наблюдений за сексом. На границе биологического и экономического рождается анализ сексуальных поведений, их детерминаций и их последствий. Возникают также эти систематические кампании, которые поверх традиционных способов — моральных и религиозных призывов, налоговых мер —

пытаются превратить сексуальное поведение пар в согласованное экономическое и политическое поведение. Расизм XIX и XX веков найдет здесь некоторые из своих корней. Пусть Государство знает, как обстоят дела с сексом его граждан и с тем, как они им пользуются, но пусть также каждый будет способен контролировать то, как он им пользуется. Секс стал ставкой в игре между Государством и индивидом, причем ставкой публичной; целая сеть дискурсов, знаний, анализов и предписаний сделала туда свои вклады.

То же самое относится и к сексу детей. Часто говорят, что классическая эпоха подвергла его затемнению, от которого он не мог до конца освободиться вплоть до *Трех очерков* и спасительных страхов маленького Ганса*. Верно, что могла исчезнуть былая «свобода» речи в общении между детьми и взрослыми, или учениками и учителями. Ни один педагог XVII века не стал бы публично, как Эразм в своих *Диалогах*, давать советы своему ученику по поводу выбора хорошей проститутки. И громкий хохот, который так долго и, видимо, во всех социальных классах сопровождал раннюю сексуальность ребенка, мало-помалу затих. Но это все-таки не есть безусловное и простое приведение к молчанию. Скорее, это новый режим дискурсов. О сексе говорят не меньше,— напротив. Но говорят по-другому; говорят другие люди, исходя из других точек зрения и для достижения других результатов. Само молчание, вещи, о которых отказываются говорить или которые запрещают называть, сдержанность, которая требуется от говорящих,— все это является не столько абсолютным пределом дискурса, другой стороной, от которой он якобы отделен жесткой границей, сколько элементами, функционирующими рядом со сказанными вещами, вместе с ними и по отношению к ним в рамках согласованных стратегий. Не следует производить здесь бинарного разделения на то, о чем говорят, и то, о чем не говорят;

нужно было бы попытаться определить различные способы не говорить об этом, установить, как распределяются те, кто может и кто не может об этом говорить, какой тип дискурса разрешен или какая форма сдержанности требуется для одних и для других. Имеет место не одно, но множество разных молчаний, и они являются составной частью стратегий, которые стягивают и пересекают дискурсы.

Возьмем образовательные коллежи XVIII века. В целом может возникнуть впечатление, что о сексе там практически не говорят. Но достаточно бросить взгляд на архитектурные диспозитивы, на дисциплинарные уставы и на всю внутреннюю организацию — и мы увидим, что там постоянно стоит вопрос о сексе. Строители подумали о нем, причем в явной форме. Организаторы постоянно принимают его во внимание. Все, кто хоть в какой-то мере обладают властью, приведены в состояние постоянной бдительности, которая беспрерывно поддерживается всевозможными приспособлениями, принятыми мерами предосторожности, игрой наказания и ответственности. Пространство классов, форма столов, устройство дворов для отдыха, планировка спален (с перегородками или без, с занавесками или без), предусмотренные для надзора за отходом ко сну и за сном уставы — все это отсылает, и самым что ни на есть пространным образом, к сексуальности детей[1]. То, что можно было бы

---

[1] «Полицейский устав для лицеев» (1809).
Статья 67. «Во время классных и учебных часов всегда должен быть классный воспитатель, наблюдающий за тем, что происходит снаружи, дабы воспрепятствовать ученикам, вышедшим по нужде, останавливаться и собираться вместе.
68. После вечерней молитвы ученики должны быть препровождены обратно в спальню, где воспитатели сразу же должны уложить их спать.
69. Воспитатели должны ложиться спать не ранее, чем они удостоверятся, что каждый ученик находится в своей постели.
70. Кровати должны быть отгорожены друг от друга перегородками высотой в два метра. Спальни должны быть освещены в течение ночи.»

назвать внутренним дискурсом учреждения — той речью, которую оно держит перед самим собой и которая циркулирует среди тех, кто обеспечивает его функционирование,— этот дискурс в существенной своей части артикулируется исходя из констатации того, что сексуальность эта существует: ранняя, активная и постоянная. Но больше того: в течение XVIII века секс ученика коллежа стал — причем особым по сравнению с сексом подростков вообще образом — общественной проблемой. Врачи обращаются к директорам заведений и преподавателям, но высказывают свое мнение также и семьям; педагоги разрабатывают проекты, которые они представляют на рассмотрение властей; учителя поворачиваются лицом к ученикам, дают им рекомендации и составляют для них целые книги увещеваний, нравственных или медицинских примеров. Вокруг ученика коллежа и его секса быстро разрастается целая литература наставлений, предупреждений, наблюдений, медицинских советов, клинических случаев, схем реформы, планов идеальных учреждений. Благодаря Базедову и немецкому «филантропическому» движению это выведение в дискурс подросткового секса приняло значительный размах. Зальцманн организовал даже экспериментальную школу, особенность которой состояла в настолько хорошо продуманных контроле и воспитании в области секса, что универсальный грех юности никогда не должен был бы там иметь место. И среди всех этих принятых мер ребенок не должен был оказаться лишь бессловесным и несознательным объектом забот, согласованных между одними лишь взрослыми; ему предписывался определенный дискурс о сексе: разумный, ограниченный, канонический и истинный,— своего рода дискурсивная ортопедия. Заставкой тут мог бы служить большой праздник, организованный в *Филантропинуме* в мае 1776

года. Это было первое торжественное единение подросткового секса и разумного дискурса в смешанной форме экзамена, литературного конкурса, раздачи призов и медицинского осмотра. Чтобы продемонстрировать успех сексуального воспитания, которое дается ученикам, Базедов созвал весь цвет Германии (Гете был одним из немногих, отклонивших приглашение). Перед собравшейся публикой один из преподавателей, некий Вольке, задает ученикам заранее отобранные вопросы о тайнах секса, рождения, произведения потомства: он просит их прокомментировать гравюры, изображающие беременную женщину, пару, колыбель. Даются просвещенные ответы, без стыда и стеснения. Их не нарушает ни один непристойный смешок — за исключением разве что того, который доносится как раз со стороны взрослой публики, более ребячливой, чем сами дети, которую Вольке и отчитывает со всей суровостью. В конце концов, все аплодируют этим толстощеким мальчикам, на основе искусного знания сплетающим перед взрослыми гирлянды из дискурса и секса[1].

Было бы неточным говорить, что педагогическая институция в массовом масштабе навязала молчание о сексе детей и подростков. Напротив, начиная с XVIII века она умножала формы дискурса о нем; она установила для него разнообразные точки внедрения; она закодировала содержание и определила круг тех, кто имеет право говорить. Говорить о сексе детей, заставлять говорить о нем воспитателей, врачей, администраторов и родителей, или же говорить им о нем, заставлять говорить о нем самих детей и окутывать их тканью дискурсов, которые то обращаются к ним, то говорят о них, то навязывают им канонические позна-

---

[1] J.Schummel, *Fritzens Reise nach Dessau* (1776), цитируется в: A.Pinloche, *La Réforme de l'éducation en Allemagne au XVIIIe siècle* (1889), pp.125–129.

ния, то образуют по поводу них ускользающее от них знание,— все это позволяет связать усиление власти и умножение дискурса. Начиная с XVIII века секс детей и подростков становится важной ставкой, вокруг которой выстраиваются бесчисленные институциональные приспособления и дискурсивные стратегии. Вполне может статься, что и у взрослых, и у самих детей отняли определенный способ говорить об этом и что этот способ был дисквалифицирован как прямой, резкий, грубый. Но это было лишь оборотной стороной и, быть может, условием функционирования других дискурсов — множественных, пересекающихся, тонко иерархизированных и весьма сильно артикулированных вокруг пучка отношений власти.

Можно было бы назвать немало других очагов, которые, начиная с XVIII или XIX века, пришли в действие, чтобы порождать дискурсы о сексе. Сначала медицина с ее «болезнями нервов», затем психиатрия, когда она принимается искать этиологию душевных болезней в области «излишеств», потом — онанизма, далее — неудовлетворенности, а вслед за тем — «хитростей в отношении деторождения», особенно же когда она присваивает себе — как свою собственную — всю область сексуальных извращений; также и уголовное правосудие, которое уже давно имело дело с сексуальностью, особенно в форме «чудовищных» и противоестественных преступлений, но которое к середине XIX века доходит до детального разбирательства мелких посягательств, пустяковых оскорблений, незначительных извращений; наконец, все эти формы социального контроля, которые развиваются к концу прошлого века и которые фильтруют сексуальность пар, родителей и детей, опасных подростков и подростков, находящихся в опасности, предпринимая попытки предохранить, разъединить, предупредить, повсюду сигнализируя о погибели,

пробуждая всеобщее внимание, призывая к разного рода диагностике, накапливая отчеты, организуя разнообразные формы терапии,— все они распространяют дискурсы вокруг секса, обостряя сознание непрекращающейся опасности, что, в свою очередь, усиливает побуждение о нем говорить.

В один из летних дней 1867 года некий сельскохозяйственный рабочий из местечка Ляпкур — немного придурковатый, которого в зависимости от сезона нанимали то одни, то другие, которого подкармливали то тут, то там, отчасти из милосердия, отчасти же за самую что ни на есть грязную работу, который спал в сараях и конюшнях,— был изобличен в том, что на краю поля получил кое-какие ласки от маленькой девочки, что он делал уже и прежде и что, как он видел, делали и другие, что делали вокруг него многие деревенские ребятишки: дело в том, что на лесной опушке или в канаве у дороги, ведущей в Сен-Николя, запросто играли в игру под названием «кислое молоко». Итак, родители донесли о нем мэру, мэр выдал его жандармам, жандармами он был препровожден к судье, обвинен им и подвергнут обследованию сначала у одного врача, затем у двух других экспертов, которые составляют отчет и публикуют его[1]. Что важного в этой истории? Ее незначительность; то, что эта обыденность деревенской сексуальности, эти самые ничтожные услады в кустах могли стать, начиная с определенного момента, объектом не только коллективной нетерпимости, но и юридического действия, медицинского вмешательства, внимательного клинического обследования и настоящей теоретической разработки. Тут важно то, что у этого персонажа, дотоле составлявшего неотъемлемую часть

[1] H.Bonnet et J.Bulard, *Rapport médico-légal sur l'état mental de Ch.-J.Jouy*, 4 janvier 1868.

крестьянской жизни, принялись обмерять черепную коробку, изучать строение костей лица, обследовать анатомию, чтобы обнаружить там возможные признаки дегенерации; что его заставили говорить; что его стали расспрашивать о его мыслях, склонностях, привычках, ощущениях, суждениях. И что в конце концов решили, не признав за ним никакого правонарушения, превратить его в чистый объект медицины и знания, объект, который следует до конца его жизни упрятать в Маревильскую больницу, но также и — познакомить с ним ученый мир с помощью детального анализа. Можно держать пари, что в то же самое время ляпкурский учитель обучал деревенских малышей оттачивать свою речь и не говорить больше вслух обо всех этих вещах. Но именно это и было, без сомнения, одним из условий того, чтобы институции знания и власти могли прикрыть этот маленький повседневный спектакль своим торжественным дискурсом. И вот вокруг этих-то испокон веков практиковавшихся действий, вокруг почти не скрываемых удовольствий, которыми обменивались деревенские дурачки с пробудившимися детьми, наше общество — и тут оно, безусловно, было первым в истории — разместило целый арсенал средств для производства дискурса, для анализа и для познания.

Между распутным англичанином, который пристрастился к описанию для самого себя причуд своей тайной жизни, и его современником, этим деревенским дурачком, дававшим несколько су девчушкам за любезности, в которых ему отказывали те, что постарше, несомненно, существует некая глубокая связь: так или иначе, от одной крайности до другой, секс стал чем-то таким, о чем нужно говорить, и говорить исчерпывающим образом, в соответствии с дискурсивными диспозитивами, которые могут быть различными, однако все они, каждый по-своему, являются при-

нудительными. Будь то изощренная откровенность или авторитарный допрос — о сексе, утонченном или по-деревенски безыскусном, о нем должно быть сказано. Некое великое, принимающее различные формы, приказание равно подчиняет себе и анонимного англичанина и бедного крестьянина из Лотарингии, которого, кстати, по воле истории звали Жуи*.

Начиная с XVIII века секс беспрестанно провоцировал своего рода всеобщую повышенную дискурсивную возбудимость. И эти дискурсы о сексе размножались не помимо власти или вопреки ей, но именно там, где она осуществлялась, и именно как средство ее осуществления; везде были оборудованы побуждения к тому, чтобы говорить, везде — диспозитивы для того, чтобы слушать и регистрировать, везде — процедуры, чтобы наблюдать, расспрашивать и формулировать. Секс выбивают из его убежища и принуждают к дискурсивному существованию. От отдельного императива, предписывающего каждому превращать свой секс в непрерывный дискурс, вплоть до многообразных механизмов, которые через порядки экономики, педагогики, медицины, правосудия побуждают, извлекают, оборудуют, институционализируют дискурс о сексе,— все это огромное многословие, которое востребовала и организовала наша цивилизация. Может быть, никакой другой тип общества никогда не аккумулировал такого количества дискурсов о сексе, к тому же в течение такой сравнительно короткой истории. О нем, может статься, мы говорим больше, чем о чем бы то ни было другом; мы усердствуем в этой задаче; мы убеждаем себя с помощью странных угрызений совести в том, что мы никогда не говорим о нем достаточно, что мы слишком застенчивы и боязливы, что из-за инертности и покорности мы прячем от себя слепящую очевидность и что главное от нас все время ускользает, и нужно вновь и вновь отправляться на

его поиски. Вполне могло бы оказаться, что самое неистощимое и самое неравнодушное по отношению к сексу общество — это наше.

Но речь тут идет, скорее — что и показывает этот первоначальный обзор,— не об *одном* каком-то дискурсе о сексе, а о множестве различных дискурсов, производимых целой серией приспособлений, которые функционируют в различных институциях. Средние века организовали вокруг темы плоти и практики покаяния в достаточной степени унифицированный дискурс. В течение последних столетий это относительное единство было разложено, рассеяно, раздроблено взрывом различных дискурсивностей, которые обрели свою форму в демографии, биологии, медицине, психиатрии, психологии, морали, педагогике, политической критике. Больше того: прочная связь, скреплявшая друг с другом моральную теологию вожделения и обязанность признания (теоретический дискурс о сексе и его формулирование от первого лица), связь эта была если не разорвана, то по крайней мере ослаблена и стала более разнообразной: между объективацией секса в рациональных дискурсах и движением, с помощью которого каждый был поставлен перед задачей рассказывать о своем собственном сексе, начиная с XVIII века обнаружилась целая серия напряжений, конфликтов, усилий по их устранению, попыток повторного переписывания. Таким образом, об этом дискурсивном росте следует говорить не просто в терминах непрерывного расширения; здесь нужно видеть, скорее, дисперсию очагов, откуда произносятся эти дискурсы, появление все большего разнообразия в их формах, сложное развертывание связывающей их сети. Не однообразная забота о том, чтобы спрятать секс, не общая чрезмерная стыдливость языка; то, что действительно отличает три последних века,— это разнообразие, ши-

рокая дисперсия приспособлений, изобретенных для того, чтобы говорить о нем, заставлять говорить о нем, добиваться того, чтобы он говорил о себе сам, для того, чтобы слушать, записывать, переписывать и перераспределять то, что о нем говорится. Целая сеть выведений в дискурс, сплетенная вокруг секса, выведений разнообразных, специфических и принудительных,— всеохватывающая цензура, берущая начало в благопристойностях речи, которые навязала классическая эпоха? Скорее — регулярное и полиморфное побуждение к дискурсам.

Нам, несомненно, возразят, что если для того, чтобы говорить о сексе, потребовалось столько стимулов и столько принудительных механизмов, то именно потому, что царил некий глобальный и фундаментальный запрет; только строго определенные потребности — острая экономическая нужда и политические выгоды — смогли снять этот запрет и открыть подступы к дискурсу о сексе, но по-прежнему ограниченные и тщательно закодированные; столько говорить о сексе, оборудовать столько диспозитивов, настоятельно требующих о нем говорить, но при строго определенных условиях,— не доказывает ли это, что секс держится в тайне, что его во что бы то ни стало пытаются и дальше там удерживать? Следовало бы, однако, допросить саму эту столь часто возникающую тему — что секс находится вне дискурса и что лишь устранение некоторого препятствия, снятие некоторого секрета может открыть ведущую к нему дорогу. Эта тема — не есть ли она часть предписания, с помощью которого вызывают дискурс? Не для того ли, чтобы побудить говорить о нем и снова и снова возобновлять это говорение, его заставляют мерцать на внешней границе любого актуального дискурса как секрет, который необходимо выбить из его укрытия, как некую вещь, незаконно принужденную

к молчанию, которую одновременно и трудно и необходимо, и опасно и важно выговорить? Не нужно забывать, что христианское пастырство, делая из секса то, в чем по преимуществу следовало сознаваться, неизменно представляло его как беспокоящую загадку: не как то, что упрямо себя обнаруживает, но как то, что повсюду прячется, как скрытое присутствие, к которому рискуют остаться глухими — столь тихим и часто измененным голосом оно говорит. Тайна секса, безусловно, не является той основной реальностью, по отношению к которой располагаются все побуждения о нем говорить,— безразлично, пытаются ли они эту тайну разрушить или же каким-то непонятным образом снова и снова ее возобновлять самой манерой говорить. Речь идет, скорее, о теме, которая является частью самой механики этих побуждений: это только способ придать форму требованию говорить о сексе, некая басня, необходимая для бесконечно размножающейся экономики дискурса о нем. Для современных обществ характерно вовсе не то, что они обрекли секс пребывать в тени, но то, что они обрекли себя на постоянное говорение о нем, делая так, чтобы его ценили как *тайну*.

2. Имплантация перверсий

Возможное возражение: было бы неправильно видеть в этом размножении дискурсов только количественный феномен, нечто вроде простого роста, как если бы было безразлично, что́ в этих дискурсах говорится, как если бы факт, что о сексе говорят, был сам по себе более важным, чем те повелительные формы, которые говорением о нем на него накладываются. Ибо разве выведение секса в дискурс не упорядочивается задачей изгнать из реальности те формы сексуальности, которые не подчинены строгой экономике воспроизводства, задачей сказать «нет» то-

му, что не ведет к появлению потомства, исключить удовольствия на стороне, ограничить или исключить практики, которые не ведут в конечном счете к продолжению рода? Сколько дискурсов понадобилось, чтобы увеличилось число юридических приговоров за мелкие извращения; чтобы беспорядочная сексуальная жизнь была причислена к душевным заболеваниям; чтобы с детства и до старости была определена норма сексуального развития, и все возможные отклонения получили тщательную характеристику; чтобы был организован разнообразный педагогический контроль и медицинское лечение; чтобы вокруг самых безобидных фантазий моралисты, а также — и прежде всего — медики вновь реанимировали весь словарь эмфатических выражений для этих гнусностей: не правда ли, столько средств приведено в действие, чтобы ради сексуальности, направленной на деторождение, поглотить все эти бесплодные удовольствия? Все это болтливое внимание, с помощью которого мы вот уже в течение двух или трех веков устраиваем шумиху вокруг сексуальности,— разве не подчинено оно одной элементарной заботе: обеспечивать заселенность территорий, воспроизводить рабочую силу, возобновлять форму социальных отношений,— словом, установить экономически полезную и политически консервативную сексуальность?

Я еще не знаю, такова ли в конечном счете цель. Но, во всяком случае, отнюдь не за счет редукции пытались ее достичь. XIX век и наш собственный были, скорее, эпохой умножения: дисперсии сексуальности, усиления ее разнородных форм, имплантации многообразных «извращений». Наша эпоха была инициатором сексуальной гетерогенности.

До конца XVIII века три главных явно сформулированных кодекса — помимо правил, диктуемых обычаями, и принуждений, исходящих из мнения,— зап-

равляли сексуальными практиками: каноническое право, христианское пастырство и гражданское законодательство. Они фиксировали, каждый по-своему, разделение на законное и незаконное. Все они, однако, были центрированы на матримониальных отношениях: супружеский долг, способность его исполнять, способ, которым за ним наблюдали, требования и насильственные меры, которыми его сопровождали, бесполезные или неподобающие ласки, для которых он выступал предлогом, его продуктивность и способ, которым брались сделать его стерильным, моменты, когда в этом нуждались (опасные периоды беременности и кормления грудью, запретное время поста или воздержаний), его частота и его редкость,— именно это и было, прежде всего, насыщено предписаниями. Сексуальные отношения супругов навязчиво преследовались правилами и наставлениями. Брачные отношения были наиболее интенсивным очагом принуждений; именно о них говорилось в первую очередь; именно они, более чем какие-либо другие, требовали детальных признаний. Они находились под неослабным надзором: оказавшись несостоятельными, должны были себя демонстрировать и себя доказывать перед свидетелем. «Остальное» было гораздо более смутным: задумаемся о неопределенности статуса «содомии» или о безразличии к сексуальности детей.

Кроме того, во всех этих кодексах не проводилось разделения между нарушениями правил супружества и отклонениями в сфере воспроизводства. И нарушение супружеских законов и поиск необычных удовольствий,— и то и другое равно вызывало осуждение. В списке тяжких прегрешений, различающихся лишь по степени значимости, стояли распутство (внебрачные связи), супружеская измена, похищение, духовное или плотское кровосмешение, но также —

содомия или взаимная «ласка». Что касается судов, то они с одинаковым успехом могли вынести приговор как за гомосексуализм, так и за неверность, как за заключение брака без согласия родителей, так и за скотоложество. Для гражданского порядка, равно как и для религиозного, значение имела вообще незаконность. Конечно же, «противоестественность» была отмечена тут как особая мерзость. Но она воспринималась лишь как предельная форма «противозаконности»; и она тоже нарушала декреты — столь же священные, как и те, что были связаны с браком,— декреты, установленные, чтобы управлять порядком вещей и планом живых существ. Запреты, касающиеся секса, в основе своей имели юридическую природу. «Природа», которую, бывало, делали для них опорой, была, опять же, своего рода правом. Долгое время гермафродиты были преступниками или детищами преступления, поскольку их анатомическое строение, само их существование запутывало закон, который разделял полы и предписывал их соединение.

Дискурсивный взрыв XVIII и XIX веков заставил эту систему, центрированную на узаконенном союзе, претерпеть два изменения. Во-первых, имело место некоторое центробежное движение по отношению к гетеросексуальной моногамии. Конечно же, поле практик и удовольствий продолжало соотноситься с ней как со своим внутренним правилом. Но об этом начинают говорить все меньше и меньше, во всяком случае, все более сдержанно. Перестают гоняться за ее секретами, от нее уже не требуют, чтобы она изо дня в день излагала себя в словах. Законная пара со своей упорядоченной сексуальностью имеет право на все большую скрытность. Она склоняется к тому, чтобы функционировать в качестве нормы, может быть — более строгой, зато и более молчаливой. Напротив, то, чему теперь задают вопросы,— это

сексуальность детей, сексуальность сумасшедших и преступников; это удовольствия тех, кто не любит другой пол; это мечтания, наваждения, мелкие мании и неистовые страсти. Теперь настал черед для всех этих когда-то едва замечаемых фигур,— выйти вперед и взять слово, чтобы сделать трудное признание в том, чем они являются. Их, конечно же, осуждают не меньше. Но их слушают, и если случается, что снова расспрашивают упорядоченную сексуальность, то лишь во вторую очередь, отправляясь от этих периферических форм сексуальности.

Отсюда — выделение в поле сексуальности особого измерения «противоестественного». По отношению к другим осуждаемым формам (которые являются таковыми все меньше и меньше), таким, как супружеская измена и похищение, это измерение приобретает автономию: жениться на близкой родственнице и заниматься содомией, соблазнить монахиню и практиковать садизм, обмануть свою жену и насиловать трупы становится вещами существенно разными. Область, покрываемая шестой заповедью, начинает расчленяться. В гражданском порядке смутная категория «разврата», которая более века составляла одну из наиболее частых причин административного заточения, также распадается. Из ее обломков возникают, с одной стороны, нарушения законодательства (или морали), касающегося брака и семьи, а с другой — посягательства на правильность природного функционирования (посягательства, на которые закон, впрочем, вполне может наложить свои санкции). Может быть, здесь кроется одна из причин того очарования Дон Жуана, которое за три века так и не смогли погасить. За великим нарушителем правил супружеского союза — похитителем жен, соблазнителем девственниц, бесчестьем для семей и оскорблением для мужей и отцов — проглядывает другой

персонаж: тот, который вопреки самому себе пронизан темным безумием секса. За распутником — извращенец. Он решительно порывает с законом, но в то же самое время что-то вроде сбившегося с пути естества уносит его далеко от всякого естества; его смерть — это момент, когда сверхъестественное возвращение злодеяния и возмездия пересекается с бегством в противоестественное. Существование Дон Жуана, возникшее на границе двух великих систем правил, одна за другой задуманных Западом, чтобы управлять сексом,— закона супружества и порядка желаний,— это существование опрокидывает их обе. Предоставим психоаналитикам расспрашивать друг друга, выясняя, был ли он гомосексуалистом, нарциссом или импотентом.

Не без медлительности и двусмысленности естественные законы матримониальности и имманентные правила сексуальности начинают записываться в двух различных реестрах. Вырисовывается мир извращений — мир, который по отношению к миру нарушения закона или морали является секущей плоскостью, а отнюдь не простой его разновидностью. Нарождается целое маленькое племя, отличающееся от прежних распутников, несмотря на некоторое родство с ними. С конца XVIII века и до нашего все они кишат в расселинах общества — преследуемые, но не всегда законами; нередко заключаемые, но не всегда в тюрьмы; пусть и больные, однако возмутительные, опасные жертвы или добычи странного недуга, который именуется также и пороком, а иногда — правонарушением. Через меру пробужденные дети, рано созревшие девицы, двусмысленные гимназисты, сомнительные слуги и воспитатели, жестокие или маниакальные мужья, одинокие коллекционеры и те, кто прогуливается со странными побуждениями,— все они составляют постоянную заботу дисциплинарных со-

ветов, восстановительных учреждений и исправительных колоний, судов и приютов, все они несут врачам свой позор и судьям — свою болезнь. Это — бесчисленная семья извращенцев, соседствующих с правонарушителями и родственных сумасшедшим. В течение века они по очереди носили ярлыки «морального сумасшествия», «генитального невроза», «полового извращения», «вырождения» или «психической неуравновешенности».

Что означает появление всех этих периферических сексуальностей? Является ли тот факт, что они могут появляться при ясном свете дня, знаком того, что требования ослабевают? Или, быть может, то, что им уделяют столько внимания, обнаруживает более суровый режим и заботу о том, чтобы взять их под строгий контроль? В терминах подавления вещи выглядят неоднозначно. Можно увидеть тут поблажку — если подумать о том, что строгость кодексов по отношению к сексуальным проступкам заметно смягчилась в XIX веке и что правосудие часто само отказывалось от своих прав в пользу медицины. И можно усмотреть дополнительную хитрость строгости — если подумать обо всех инстанциях контроля и обо всех механизмах надзора, созданных педагогикой или терапией. Можно согласиться с тем, что вмешательство Церкви в супружескую сексуальность и неприятие ею любого «мошенничества» вокруг деторождения за последние 200 лет много потеряли в своей настойчивости. Но зато медицина набрала силу в том, что касается удовольствий пары: она изобрела целую органическую, функциональную или психическую патологию, которая якобы рождается из «неполных» сексуальных практик; она тщательно классифицировала все формы побочных удовольствий; она интегрировала их в «развитие» или в «расстройства» инстинкта; она принялась руководить ими.

Важным, быть может, является не уровень поблажки или мера подавления, но форма реализующейся власти. Когда дают имена всей этой поросли разрозненных сексуальностей будто бы для того, чтобы ее устранить,— разве идет тут речь о ее исключении из реальности? Очень похоже, что реализующаяся здесь функция власти — это не функция запрета. И что речь шла о четырех операциях, весьма отличных от простого запрета.

1. Возьмем древние запреты браков между родственниками по крови (сколь бы многочисленными и сложными они ни были) или осуждение супружеской измены (с ее неизбежной частотой); возьмем, с другой стороны, не так давно установившиеся формы контроля, которыми, начиная с XIX века, окружили сексуальность детей и с помощью которых стали преследовать их «уединенные привычки». Очевидно, что речь здесь идет не об одном и том же механизме власти. Не только потому, что тут речь — о медицине, а там — о законе; тут — о дрессуре, там — об уголовном наказании; но и потому, что различна применяемая тактика. На первый взгляд кажется, что в обоих случаях речь действительно идет о задаче исключения, обреченной всегда на неудачу и вынужденной всякий раз начинать сначала. Но запрет «инцеста» стремится достичь своей цели путем асимптотического уменьшения того, что он осуждает; контроль же за детской сексуальностью пытается достичь цели через распространение одновременно как своей собственной власти, так и объекта, над которым он эту власть осуществляет. Он действует в соответствии с этим двойным бесконечным ростом. Педагоги и врачи действительно сражались с онанизмом детей как с настоящей эпидемией, которую хотели погасить. На деле же в течение этой вековой кампании, мобилизовавшей взрослый мир вокруг секса детей, речь шла о том, чтобы опереться на

неуловимые удовольствия, чтобы конституировать их в качестве тайных (т. е. заставить их прятаться, чтобы позволить себе их обнаруживать), подняться к их истокам, проследить их затем от истоков до последствий, устроить облаву на все, что может их вызывать или только допускать. Всюду, где возникал риск, что они могут себя обнаружить, были установлены диспозитивы для надзора, расставлены ловушки, чтобы принудить к признаниям, предписаны неиссякающие корректирующие дискурсы; по тревоге были подняты родители и воспитатели, в них было посеяно подозрение, что все дети виновны, и страх, что они сами будут виновны, если не станут достаточно их подозревать; им не позволяли терять бдительность перед лицом опасности рецидивов; им предписали, как себя вести, и заново переписали их педагогику; на пространстве семьи разместили средства захвата для целого медико-сексуального режима. «Порок» ребенка — это не столько враг, сколько опора; сколько бы на него ни указывали как на зло, которое подлежит искоренению, но неизбежное поражение, чрезмерное усердие в довольно безнадежной задаче заставляют подозревать, что от него требуют скорее продолжаться, размножаться до пределов видимого и невидимого,— скорее это, чем навсегда исчезнуть. Власть перемещается вдоль всей этой опоры, умножая свои промежуточные пункты и свои действия, в то время как ее цель расширяется, разделяется и разветвляется, продвигаясь вглубь реального теми же шагами, что и сама власть. На первый взгляд, речь идет о некотором заградительном диспозитиве; на самом же деле вокруг ребенка *соорудили* линии бесконечного *внедрения*.

2. Эта новая охота на периферическую сексуальность влечет за собой *во-площение извращений* и *новую спецификацию индивидов*. Содомия — какой она была в древнем гражданском и каноническом праве —

являлась определенным типом запрещенных действий; виновник ее был лишь юридическим лицом. Гомосексуалист XX века стал особым персонажем: с соответствующими прошлым, историей и детством, характером, формой жизни, равно как и морфологией, включая нескромную анатомию, а также, быть может, с загадочной физиологией. Ничто из того, чем он является в целом, не ускользает от его сексуальности. Она присутствует в нем повсюду, является подкладкой всего его поведения, поскольку она является его скрытым и бесконечно активным принципом; она бесстыдно написана на его лице и на теле, поскольку она — тайна, которая все время себя выдает. Она присуща ему не столько как греховная привычка, сколько как его особая природа. Не нужно забывать, что психологическая, психиатрическая, медицинская категория «гомосексуальности» конституировалась в тот день, когда ее охарактеризовали не столько через тип сексуальных отношений, сколько через определенное качество сексуальной чувствительности, определенный способ менять местами в самом себе мужское и женское (в качестве даты рождения можно рассматривать знаменитую статью Вестфаля 1870 года об «извращенных сексуальных ощущениях»[1]). Гомосексуальность появилась как одна из фигур сексуальности, когда ее отделили от содомии и связали с некой внутренней андрогинией, неким гермафродитизмом души. Содомит был отступником от закона, гомосексуалист является теперь видом.

Как являются видами и все мелкие извращенцы, которых психиатры XIX века энтомологизировали, давая им прихотливые крещальные имена: есть эксгибиционисты Лазега, фетишисты Бине, зоофилы и

---

[1]Westphal, *Archiv für Neurologie*, 1870.

зооэрасты Крафт-Эбинга, ауто-моносексуалисты Роледера, появятся еще и миксоскопофилы, гинекомасты, пресбиофилы, сексоэстетические извращенцы и диспарейные женщины. Эти красивые имена ересей отсылают к некой природе, которая вроде бы забывает о себе настолько, что преступает закон, но достаточно помнит о себе, чтобы продуцировать все новые виды даже там, где уже нет порядка. Механика власти, которая настойчиво преследует всю эту разномастность, настаивает на том, что ее можно уничтожить лишь придав ей постоянную и видимую аналитическую реальность: она погружает ее в тела, она подкладывает ее под поведение, она делает из нее принцип классификации и интеллигибельности, она конституирует ее как условие существования и естественный порядок беспорядка. Что же — исключение всей этой тьмы отклоняющихся сексуальностей? Отнюдь — лишь спецификация, региональное отвердевание каждой из них. Речь идет о том, чтобы, рассеивая их, посеять их в реальности, во-плотить их в индивиде.

3. Чтобы эта форма власти осуществлялась, она в гораздо большей степени, чем старые запреты, требует постоянных, внимательных и даже любопытствующих присутствий; она предполагает разного рода близости; она действует через обследования и постоянные наблюдения; она нуждается в обмене дискурсами через вопросы, вымогающие признания, и через откровенности, выходящие за пределы вопросов. Она подразумевает физический подход и игру интенсивных ощущений. Медикализация необычного сексуального оказывается одновременно и последствием и инструментом этого. Внедренные в тело, ставшие глубинным характером индивидов, причуды секса релевантны некой технологии здоровья и патологии. И, напротив, с того момента как сексуальность становится чем-то медицинским или чем-то, допус-

кающим медикализацию, её — точно так же, как и повреждение, дисфункцию или симптом — нужно отправляться подстерегать в глубине организма, или на поверхности кожи, или среди любых знаков поведения. Власть, таким образом, взяв на себя заботу о сексуальности, берет на себя обязательство входить в соприкосновение с телами; она ласкает их глазами; она интенсифицирует определенные их области; она электризует поверхности; она драматизирует беспокоящие моменты. Она берет сексуальное тело в охапку. Это, несомненно, повышение эффективности и расширение контролируемой области. Но это также сенсуализация власти и выгода для удовольствия. Что производит двойной эффект: власть получает импульс от самого своего осуществления; волнение вознаграждает надзирающий контроль и несет его дальше; интенсивность признания дает новый толчок любопытству опросника; обнаруженное удовольствие приливает к окружающей его власти. Но ведь столько назойливых вопросов обособляет удовольствия того, кто должен отвечать; взгляд их фиксирует, внимание выделяет их и оживляет. Власть функционирует как призывный механизм — она притягивает, она извлекает те странности, за которыми сама неусыпно следит. Удовольствие распространяется на преследующую его власть; власть закрепляет удовольствие, которое она только что выгнала из его логова.

Медицинский осмотр, психиатрическое обследование, педагогический отчет, семейный контроль вполне могут иметь в качестве своей общей и зримой цели говорить «нет» всем заблудшим и бесплодным формам сексуальности — на самом деле все они осуществляются под действием двойного импульса: удовольствия и власти. Удовольствия — отправлять власть, которая расспрашивает, надзирает, выслеживает, шпионит, обыскивает, ощупывает, извлекает на свет; а с другой

стороны — удовольствия, которое разгорается от того, что ему приходится ускользать от этой власти, от нее убегать, ее обманывать или ее маскировать. Власти — которая позволяет пленять себя как раз тем удовольствиям, которые она преследует; и наряду с ней — власти, утверждающей себя в удовольствии себя демонстрировать, в удовольствии соблазнять или сопротивляться. Пленение и соблазнение; столкновение и взаимное усиление: родители и дети, взрослый и подросток, воспитатель и ученики, врачи и больные, психиатр с его истерическими пациентами и извращенцами,— все эти персонажи, начиная с XIX века, беспрерывно разыгрывали этот сценарий. Эти призывы и эти умолчания, эти круговые побуждения оборудовали вокруг секса и тела не какие-то непроходимые границы, но *нескончаемые спирали* власти и удовольствия.

4. Отсюда — эти *диспозитивы сексуального насыщения*, столь характерные для социального пространства и ритуалов XIX века. Часто говорят, что современное общество попыталось редуцировать сексуальность к паре — гетеросексуальной и, насколько возможно,— легитимной. Но точно так же можно было бы сказать, что оно если и не изобрело, то по крайней мере тщательно оборудовало и заставило размножаться группы с многочисленными элементами и с циркулирующей сексуальностью: дистрибуция точек власти, иерархированных или приходящих в столкновение; «преследуемые» удовольствия — удовольствия, за которыми охотятся и которые желают; частичные формы сексуальности, которые терпят и поддерживают; формы близости, которые выдают себя за процедуры надзора и которые осуществляются как механизмы интенсификации; индуцирующие контакты.

Так обстоит дело с семьей, или скорее, быть может, с домочадцами: с родителями, детьми, в некоторых случаях — со слугами. Семья XIX века — действитель-

но ли это ячейка моногамной супружеской жизни? Быть может, до известной степени это и так. Но точно так же является она и некой сетью удовольствий-властей, сочлененных соответственно точкам, многочисленным и находящимся в доступных трансформации отношениях. Разделение взрослых и детей, полярное разведение спален для родителей и детей (что было канонизировано в этом веке вместе с возникновением массовых форм застройки), до известной степени разделение мальчиков и девочек, неукоснительные предписания по уходу за грудными младенцами (правила вскармливания материнским молоком, гигиена), настороженное внимание к детской сексуальности, предположительно опасные последствия мастурбации, особое значение, придаваемое периоду полового созревания, методы надзора, внушаемые родителям, увещевания, секреты и страхи, одновременно и важное и вызывающее опасения присутствие слуг,— все это делает из семьи, даже сведенной к своим минимальным размерам, сложную сеть, насыщенную многочисленными формами сексуальности, фрагментарными и подвижными. Сведение всего этого к супружеским отношениям, даже если и проецировать их в форме запрещенного желания также и на детей, конечно же, не ведет к пониманию этого диспозитива семьи, который является по отношению к сексуальностям не столько принципом запрета, сколько механизмом побуждения и умножения. Школьные или психиатрические заведения с их многочисленным населением, их иерархией, их пространственным устройством, их системой надзора конституируют, наряду с семьей, некий иной способ распределять игру разных форм власти и удовольствия; но и эти заведения очерчивают своего рода области высокого насыщения сексуальным — с привилегированными пространствами и ритуалами, такими, как классная комната, спальня, визит или кон-

сультация. Если что здесь и запрашивается и устанавливается, так это формы сексуальности — не супружеской, не гетеросексуальной, не моногамной.

«Буржуазное» общество XIX века, как впрочем, без сомнения, еще и наше, является обществом извращения — извращения взрывающегося и разлетевшегося во все стороны. И это отнюдь не в смысле лицемерия, ибо ничто не было более явным и более многословным, ничто не стало более явно предметом заботы дискурсов и институций. Не потому вовсе, что, пожелав воздвигнуть слишком строгий и слишком общий барьер против сексуальности, общество якобы вопреки себе дало повод для настоящего расцвета извращений и для обширной патологии сексуальных инстинктов. Речь тут идет скорее о типе власти, которую это общество заставило функционировать на теле и на сексе. Эта власть выступает как раз отнюдь не в форме закона или в качестве последствия действия какого-то определенного запрета. Напротив, она осуществляет свое действие через умножение отдельных форм сексуальности. Она не фиксирует границу для сексуальности, но она распространяет различные формы сексуальности, следуя за ними по линиям бесконечного внедрения. Власть не исключает сексуальность, но включает ее в тело как способ спецификации индивидов. Власть не старается избежать сексуальности, но притягивает ее вариации посредством спиралей, где удовольствие и власть друг друга усиливают; не устанавливает барьеры, но оборудует места максимального насыщения. Она производит и фиксирует сексуальную разнородность. Современное общество является извращенным вовсе не вопреки своему пуританству и не в силу отраженного действия своего лицемерия,— оно является извращенным на самом деле и прямо:

— на самом деле, ибо многообразные сексуальности — те, что появляются соответственно различным

возрастам (сексуальность младенца или сексуальность ребенка более старшего возраста), те, что поселяются внутри особого рода пристрастий или эротических практик (сексуальность гомосексуалиста, геронтофила, фетишиста и др.), те, которые диффузным образом делают вклады в различные отношения (сексуальный характер отношений между врачом и пациентом, педагогом и учеником, психиатром и душевнобольным), те, что обитают в различных пространствах (сексуальность дома, школы, тюрьмы),— все они являются коррелятами вполне определенных процедур власти. Не следует думать, что все эти вещи, до поры до времени терпимые, привлекли к себе внимание и получили уничижительную оценку тогда, когда ролью регулятива захотели наделить тот один-единственный тип сексуальности, который способен воспроизводить рабочую силу и форму семьи. Эти многообразные поведения на самом деле были извлечены из человеческих тел и из их удовольствий; или, скорее, они в них отвердели; с помощью многообразных диспозитивов власти они были призваны, извлечены на свет, обособлены, усилены и воплощены. Рост извращений не есть тема для морализации, тема, которая якобы неотступно преследовала щепетильные умы викторианцев. Это есть реальный продукт наложения некоторого типа власти на тела и их удовольствия. Может статься, что Запад оказался неспособным изобрести новые удовольствия и, уж конечно, он не открыл неизвестных пороков. Но он определил новые правила игры власти и удовольствия. В ней проступил застывший лик извращений:

— прямо, ибо эта имплантация множественных перверсий не является насмешкой сексуальности, которая мстит власти, предписавшей ей чрезмерно подавляющий закон. Точно так же речь не идет о парадоксальных формах удовольствия, которые обраща-

ются на власть, чтобы сделать в нее вклады в форме «удовольствия, которое должно испытать». Имплантация перверсий есть некий эффект-инструмент: именно благодаря обособлению, усилению и укреплению периферических сексуальностей эти отношения власти к сексу и к удовольствию разветвляются и размножаются, размежевывают тело и пропитывают собой различные формы поведения. На этой передовой линии власти и обосновываются различные сексуальности, рассредоточенные и прикрепленные к тому или иному возрасту, месту, пристрастию, к тому или иному типу практик. Размножение сексуальностей через расширение власти; повышение цены власти, которой каждая из этих региональных сексуальностей предоставляет плацдарм для интервенции: это сцепление, особенно начиная с XIX века, обеспечивается и воспроизводится посредством бесчисленных экономических выгод, которые благодаря посредничеству медицины, психиатрии, проституции и порнографии оказываются подключенными одновременно как к этому аналитическому приумножению удовольствия, так и к этому повышению цены контролирующей его власти. Удовольствие и власть не упраздняют друг друга; они не противостоят друг другу; они следуют друг за другом, чередуются друг с другом и усиливают друг друга. Они сцеплены друг с другом соответственно сложным и позитивным механизмам возбуждения и побуждения.

Следует, стало быть, отбросить гипотезу, что современные индустриальные общества открыли эпоху возрастающего подавления секса. Мы присутствуем не просто при взрыве еретичных форм сексуальности. Но главным образом при том — и это чрезвычайно важная точка,— что некий диспозитив, весьма отличный от закона, даже если он локально и опирается на процедуры запрещения, обеспечивает — с по-

мощью целой сети сцепленных друг с другом механизмов — размножение специфических удовольствий, умножение разнородных сексуальностей. Ни одно другое общество, говорят, не было якобы столь преувеличенно стыдливым, и никогда инстанции власти не вкладывали столько заботы в то, чтобы сделать вид, будто они не ведают о том, что́ они запрещают,— как если бы они не хотели иметь с этим ничего общего. Выясняется, однако, нечто прямо противоположное, по крайней мере при самом общем обзоре: никогда не было большего числа центров власти; никогда не было так много явного и многословного внимания; никогда не было больше контактов и круговых связей; никогда не было большего количества очагов, где разгораются — чтобы распространяться затем дальше и дальше — интенсивность удовольствия и настойчивость власти.

III. Scientia sexualis

Полагаю, мне уступят первые два пункта; думаю, согласятся считать, что в течение вот уже трех веков дискурс о сексе оказывался скорее приумноженным, нежели разреженным; и что если он и нес с собой запреты и ограничения, то при этом — и неким гораздо более фундаментальным образом — он обеспечивал уплотнение и имплантацию всего этого сексуального многообразия. Тем не менее кажется, что все это играло главным образом защитную роль. Столько о нем говорить, находить его размноженным, расчлененным и специфицированным именно там, куда его вставили,— по сути дела, это будто бы и значит пытаться просто замаскировать секс: дискурс-экран, дисперсия-избегание. И, по крайней мере до Фрейда, дискурс о сексе — дискурс ученых и теоретиков — никогда якобы не прекращал скрывать то, о чем он говорил. Можно было бы принять все эти сказанные вещи, эти скрупулезные предос-

торожности и детальные анализы за многочисленные процедуры, предназначенные для того, чтобы избежать эту невыносимую, слишком гибельную истину о сексе. И самый факт, что притязали говорить о нем с очищенной и нейтральной точки зрения науки, является весьма показательным. Это действительно была наука, построенная на умолчаниях, поскольку, обнаруживая свою неспособность или нежелание говорить о сексе как таковом, она касалась главным образом его отклонений, перверсий, причудливых исключений, патологических упразднений или болезненных обострений. Это была также наука, подчиненная императивам некой морали, разделения которой она повторила в форме разновидностей медицинской нормы. Под предлогом говорить истину она повсюду разжигала страхи; малейшим колебаниям сексуальности она приписывала целую воображаемую династию несчастий, которым суждено отзываться в поколениях; она объявила опасными для общества в целом тайные привычки застенчивых и маленькие пристрастия, самые что ни на есть уединенные; в конце необычных удовольствий она поставила ни больше ни меньше как смерть — смерть индивидов, поколений и рода.

Она, таким образом, оказалась связанной с некой медицинской практикой, настойчивой и нескромной, скороговоркой оповещающей о своих отвращениях, скорой на то, чтобы бежать на помощь закону и общественному мнению, скорее угодливой перед силами порядка, нежели послушной требованиям истинного. В лучшем случае непроизвольно наивная, но чаще всего намеренно лживая, пособница того, что она изобличает, надменная и задиристая,— она установила настоящее распутство патологического, характерное для кончающегося XIX века. Такие врачи, как Гарнье, Пуйе, Ладусет были во Франции бесславными живописателями этого, как Ролина — его певцом. Но — по

ту сторону этих удовольствий-расстройств — эта наука требовала для себя и других властных полномочий; она выставляла себя в качестве верховной инстанции в том, что касается требований гигиены, соединяя древние страхи венерической болезни с новыми темами асептики, великие эволюционистские мифы с новыми институтами общественного здоровья; она претендовала на то, чтобы обеспечить физическую крепость и моральную чистоту социального тела; она обещала устранить неполноценных индивидов, всякого рода дегенератов и вырождающиеся популяции. Во имя биологической и исторической настоятельности она оправдывала различные формы государственного расизма, в таком случае неизбежного. Она обосновывала расизм как «истину».

Если сравнить эти дискурсы о человеческой сексуальности с тем, чем была в то же самое время физиология размножения животных и растений, различие не может не поражать. Слабость их содержания — я даже не говорю о научности, но об элементарной рациональности — ставит их особняком в истории знания. Они образуют странную смешанную зону. На протяжении XIX века секс кажется вписанным в два весьма различных регистра знания: биологии размножения, которая непрерывно развивалась в соответствии с общей научной нормативностью, и медицины секса, которая подчинялась совершенно иным правилам формирования. Между ними не было никакого реального обмена, никакого взаимного структурирования. Первая сыграла по отношению ко второй роль более чем отдаленной и к тому же весьма фиктивной гарантии: глобальное поручительство, под прикрытием которого моральные препятствия, экономические или политические предпочтения, традиционные страхи могли быть переписаны в наукообразном словаре. Все происходит так, как если бы некое фундаментальное сопро-

тивление противостояло тому, чтобы о человеческом сексе, его коррелятах и его эффектах держать речь в рациональной форме. Такой сдвиг указывает вроде бы на то, что подобного рода дискурс преследует цель не высказывать истину, но лишь во что бы то ни стало помешать этой истине там себя обнаруживать. За различием физиологии размножения и медицины сексуальности следовало бы видеть нечто большее, нежели только неравномерный научный прогресс или перепад форм рациональности: как если бы одна находилась в ведении безмерной воли к знанию, которая поддерживала институт научного дискурса на Западе, тогда как другая принадлежала бы упорной воле к незнанию.

Неоспоримо: научный дискурс о сексе, который строили в XIX веке, был пронизан не имеющими возраста легковериями, но также и систематическими ослеплениями: отказом видеть и слышать; однако — и это-то, безусловно, и есть критический момент,— отказом, который касался именно того, что и заставляли обнаружиться или к формулированию чего настоятельно побуждали. Поскольку: неведение может существовать не иначе как на основе некоторого фундаментального отношения к истине. Избежать ее, преградить ей доступ, замаскировать ее — столько различных локальных тактик, которые посредством наложения одних на другие и в конечном счете благодаря обходному маневру дают парадоксальную форму некоторому сущностному прошению о знании. Не хотеть узнать — это еще одно приключение воли к истине. Пусть Сальпетриер эпохи Шарко будет тут примером: это был громадный аппарат наблюдения — с его обследованиями, опросами, экспериментами, но это была также некая машинерия побуждения — с ее публичными представлениями, с ее театром ритуальных припадков, тщательно подготовленных с помощью эфира или амилнитрата, с ее

игрой диалогов, пальпаций, наложения рук, поз, которые врачи с помощью определенного жеста или слова вызывают или устраняют, с ее иерархией персонала, который выслеживает, организует, провоцирует, записывает, доносит и который накапливает гигантскую пирамиду наблюдений и досье. И вот на фоне этого непрерывного побуждения к дискурсу и к истине и начинают действовать собственные механизмы неведения: таков жест Шарко, прерывающий публичную консультацию, как только вопрос слишком явно начинает касаться «этого»; и таково же — более частое — прогрессирующее стирание из историй болезни того, что о сексе было сказано и показано больными, но также — увидено, призвано, вызвано самими врачами, и что опубликованные наблюдения почти полностью опускают[1]. Важно в этой истории не то, что закрыли себе глаза и заткнули уши, и не то, что произошла ошибка, но прежде всего то, что вокруг секса и по поводу него построили необъятный аппарат для производства истины, пусть даже и маскируемой в последний момент. Важно то, что секс был предметом заботы не только ощущения и удовольствия, закона или запрета, но также — истинного и ложного; важно, что истина секса стала чем-то существенным — полезным или опасным, ценным или угрожающим,— короче: важно, что секс был конституирован как ставка истины. Здесь, стало быть,

[1] Ср., например, Bourneville, *Iconographie de la Salpêtrière*, pp.110 и след. Неизданные материалы о лекциях Шарко, которые до сих пор еще можно найти в Сальпетриер, являются в этом отношении даже еще более недвусмысленными, чем то, что было опубликовано. Игры между побуждением и выпадением прочитываются там весьма явно. Одна из записей сообщает о сеансе 25 ноября 1877 года. Пациентка предъявляет истерические спазмы; Шарко приостанавливает приступ, накладывая сначала руки, а затем конец палки на яичники женщины. Когда он убирает палку, приступ возобновляется, и тогда Шарко ускоряет его ингаляцией амилнитрата. Больная требует тогда эту секс-палку в словах, которые свободны от каких бы то ни было метафор. «Пациентку уводят при том, что ее исступление продолжается».

следует установить не порог некой новой рациональности, открытие которой маркировалось бы Фрейдом или кем-нибудь еще, но прогрессирующее образование (и также — преобразование) этой «игры истины и секса», которую завещал нам XIX век и относительно которой ничто не доказывает, что мы от нее освободились, даже если мы ее и изменили. Нежелание знать, увертки, умолчания были возможны и имели свои последствия только на фоне этого странного предприятия: говорить истину о сексе. Предприятия, которое не датируется XIX веком, даже если именно тогда проект некоторой «науки» и предоставил ему эту своеобразную форму. Предприятие это и является основанием для всех отклоняющихся, наивных или хитрых дискурсов, где так долго, кажется, блуждало знание о сексе.

* * *

В истории известны две важнейшие процедуры производства истины о сексе.

С одной стороны, известны общества — и они весьма многочисленны: Китай, Япония, Индия, Рим, арабо-мусульманские общества,— которые оснастили себя некой *ars erotica*. В этом искусстве эротики истина извлекается из удовольствия как такового, которое берется как некая практика и собирается в виде некоего опыта; удовольствие рассматривается не в отношении к какому-то абсолютному закону дозволенного и запрещенного и вовсе не в отношении к критерию полезности, но, главным образом и прежде всего, в отношении к нему самому; оно здесь должно познаваться как удовольствие, а стало быть — соответственно его интенсивности, его особому качеству, его длительности, его отражениям в теле и в душе. Более того: это знание должно быть постепенно возвращено в саму сексуальную практику, дабы прорабатывать ее как бы изнутри и усиливать ее эффекты.

Таким вот образом конституируется знание, которое должно оставаться секретным — совсем не потому, что неким бесстыдством якобы отмечен его объект, но в силу необходимости держать его в строжайшей резервации, поскольку — согласно традиции,— будучи разглашено, оно потеряло бы в своей эффективности и в своей силе. Таким образом, отношение к учителю — держателю секретов — является здесь фундаментальным; только он может передавать это знание эзотерическим способом, в качестве завершения некоторого пути посвящения, по которому он направляет продвижение своего ученика с неизменными знанием и строгостью. Эффекты этого искусства наставления — гораздо более обильные, чем это можно было бы предполагать исходя из скудности его рецептов,— должны преобразовать того, на кого оно обращает эти исключительные преимущества: абсолютное владение телом, единственное в своем роде наслаждение, забвение времени и всяческих пределов, эликсир долгой жизни, изгнание смерти и ее угроз.

Наша цивилизация, по крайней мере на первый взгляд, не имеет никакой *ars erotica*. Зато это, несомненно, единственная цивилизация, которая практикует своего рода *scientia sexualis*. Или, скорее, единственная цивилизация, которая для того, чтобы говорить истину о сексе, развернула на протяжении столетий процедуры, упорядоченные главным образом особой формой власти-знания, прямо противоположной искусству посвящений и хранимой учителем тайне: речь идет о признании.

Начиная по крайней мере со средних веков, западные общества поместили признание среди самых важных ритуалов, от которых ожидают производство истины: регламентация таинства покаяния Латеранским Собором в 1215 году; воспоследовавшее из этого развертывание техник исповеди; отход обвини-

тельных процедур в уголовное правосудие; исчезновение испытаний виновности (клятвы, поединки, апелляции к суду Бога) и развитие методов допроса и дознания; растущая доля королевской администрации в преследовании нарушений, и это в ущерб способам приведения к частному соглашению; учреждение судов инквизиции,— все это способствовало тому, чтобы придать признанию центральную роль в порядке гражданской и религиозной власти. Эволюция слова «признание» и правовой функции, им обозначаемой, сама по себе показательна: от «признания» как гарантии статуса, идентичности и ценности, придаваемой одному лицу другим, перешли к «признанию» как признанию кого-то в своих собственных действиях и мыслях. Долгое время аутентичность индивида устанавливалась через удостоверение другими и через манифестацию его связи с другими (семья, вассальная зависимость, покровительство); затем аутентичность стала устанавливаться через истинный дискурс, который индивид был способен или был обязан произносить о себе самом. Признание истины вписалось в самое сердце процедур индивидуализации, осуществляемых властью.

Во всяком случае, наряду с ритуалами испытания, наряду с поручительствами, которые даются авторитетом традиции, наряду со свидетельскими показаниями, но точно так же и наряду с учеными процедурами наблюдения и демонстрации, признание стало на Западе одной из наиболее высоко ценимых техник для производства истинного. Мы стали с этих пор обществом в исключительной степени признающимся. Признание далеко распространило свои эффекты: в правосудие, в медицину, в педагогику, в семейные отношения, в любовные связи, в самый обыденный порядок и в самые торжественные ритуалы; признаются в своих преступлениях, признаются в своих грехах,

признаются в своих мыслях и в своих желаниях, признаются в своем прошлом и в своих снах, делают признания о своем детстве; признаются в своих болезнях и бедах; стараются с величайшей точностью сказать о том, о чем сказать как раз труднее всего; признаются публично и частным образом, своим родителям, своим воспитателям, своему врачу, тем, кого любят; самим себе, в радости и в горе, делают признания, которые невозможно сделать никому другому, признания, из которых потом делают книги. Признаются — или вынуждаются к признанию. Когда признание не является спонтанным или предписанным неким внутренним императивом, оно вымогается; его выколачивают из души или вырывают у тела. Начиная со средних веков, пытка сопровождает его как тень и поощряет его, когда оно пытается ускользнуть: черные близнецы[1]. И самая безоружная нежность, и самые кровавые проявления власти равно нуждаются в исповеди. Человек на Западе стал признающимся животным.

Отсюда, несомненно, и метаморфоза, происходящая с литературой: от удовольствия рассказывать и слушать, центрированном на героическом или чудесном повествовании об «испытаниях» храбрости или святости, перешли к литературе, упорядоченной в соответствии с бесконечной задачей заставить подняться из глубины самого себя, поверх слов некую истину, которую самая форма признания заставляет мерцать как нечто недоступное. Отсюда также эта другая манера философствовать: искать фундаментальное отношение к истинному и не просто в самом себе — в каком-нибудь забытом знании или в некоем врожденном отпечатке,— но в исследовании самого себя, ко-

---

[1] Уже греческое право совокупило пытку и признание, по крайней мере в отношении рабов; право Римской империи распространило эту практику. К этим вопросам мы вернемся в работе *Власть истины**.

торое во множестве мимолетных впечатлений высвобождает фундаментальные достоверности сознания. Обязанность признания передается нам теперь из множества различных точек; отныне она столь глубоко внедрена в нас, что мы больше уже не воспринимаем ее как действие принуждающей нас власти; напротив, нам кажется, что истина, которая располагается в самом потаенном месте нас самих, только того и «требует», чтобы выйти на свет; что если она сюда не выходит, так это потому, что ее удерживает какое-то принуждение, что на нее давит насилие некой власти и что высказать себя, наконец, она сможет лишь ценой своего рода освобождения. Признание якобы освобождает, власть же ведет к молчанию; истина будто бы не принадлежит порядку власти, но состоит в изначальном родстве со свободой. Сколько традиционных тем в философии некая «политическая история истины» должна была бы перевернуть, показывая, что ни истина не является по природе своей свободной, ни ошибка — рабской, но что ее производство целиком пронизано отношениями власти. И признание — тому пример.

Нужно крепко попасть самому в эту ловушку внутренней хитрости признания, чтобы придавать цензуре, запрету говорить и думать какую-то фундаментальную роль; нужно иметь перевернутое представление о власти, чтобы считать, что именно о свободе говорят нам все эти голоса, в течение столь долгого времени пережевывающие в нашей цивилизации этот потрясающий наказ говорить о том, что ты есть, что ты сделал, что ты помнишь и что забыл, о том, что прячешь и что прячется, о том, о чем ты не думаешь или о чем думаешь, что ты об этом не думаешь. Безмерный труд, к которому Запад приучил поколения, чтобы производить — тогда как другие формы работы обеспечивали накопление капитала — подчинение людей: я имею в виду конституирование их в

качестве «субъектов»*, причем в двух смыслах этого слова. Представим себе, насколько чрезмерным должен был показаться в начале XIII века порядок, предписывающий всем христианам по крайней мере раз в году вставать на колени, чтобы признаться во всех своих прегрешениях, не упуская ни одного из них. И задумаемся теперь, семь веков спустя, о том безвестном партизане, который пришел присоединиться к сербскому сопротивлению где-то далеко в горах; командиры просят его написать историю своей жизни, и когда он приносит несколько жалких листков, исписанных ночью ужасными каракулями,— на них даже не смотрят, ему только говорят: «Начни все сначала и говори правду». Должны ли пресловутые языковые запреты, которым придается такое значение, заставить нас забыть этот тысячелетний гнет признания?

С момента возникновения христианского покаяния и до наших дней секс был привилегированной материей исповеди. Был именно тем,— говорят нам,— что прячут. А что если, наоборот, это как раз и было бы тем, в чем — весьма своеобразно — признаются? Что, если обязанность его прятать была бы только другой стороной долга в нем признаваться, т.е. обязанностью скрывать его тем сильнее и с тем большей заботой, что признание в нем является чем-то более.важным, требующим более строгого ритуала и сулящим более убедительные результаты? Что, если бы секс в нашем обществе был, в течение вот уже ряда веков, тем, что размещено под неукоснительным режимом признания? Выведение секса в дискурс, о чем шла речь выше, рассеивание и укрепление сексуальной разнородности являются, быть может, только двумя частями одного диспозитива; они сочленяются благодаря центральному элементу — признанию, который принуждает к правдивому выговариванию своеобразия секса, каким бы крайним оно ни было.

В Греции истина и секс связывались в форме педагогики — через передачу драгоценного знания от одного тела к другому; секс служил опорой для посвящения в познание. Для нас же истина и секс связываются именно в признании, через обязательное и исчерпывающее выражение индивидуального секрета. Но на этот раз опорой для секса и его проявлений служит истина.

Признание — это такой дискурсивный ритуал, где субъект, который говорит, совпадает с подлежащим высказывания; это также ритуал, который развертывается внутри определенного отношения власти, поскольку признание не совершается без присутствия, по крайней мере виртуального, партнера, который является не просто собеседником, но инстанцией, требующей признания, навязывающей его и его оценивающей, инстанцией, вмешивающейся, чтобы судить, наказывать, прощать, утешать и примирять; ритуал, где истина удостоверяет свою подлинность благодаря препятствиям и сопротивлениям, которые она должна была преодолеть, дабы себя сформулировать; это, наконец, ритуал, где самый акт высказывания, безотносительно к его внешним последствиям, производит внутренние модификации в том, кто его произносит: этот акт его оправдывает, искупает его вину и его очищает; он облегчает тяжесть его проступков, освобождает его и обещает ему спасение. В течение веков истина о сексе бралась, по крайней мере в главном, в этой дискурсивной форме. А вовсе не в форме обучения (сексуальное воспитание ограничит себя общими принципами и правилами предосторожности); и вовсе не в форме посвящения (остававшегося по преимуществу безмолвной практикой, которую акт лишения невинности или девственности делает только смешной или жестокой). Как мы уже видели, это такая форма, которая находится дальше, чем что бы то ни

было другое, от той, что управляет «искусством эротики». Если судить по структуре власти, которая имманентно присуща дискурсу признания, он не смог бы прийти сверху, как в случае *ars erotica*, через суверенную волю учителя, но — снизу, как некое слово, востребованное и вынужденное, взрывающее, с помощью властного принуждения, печати сдержанности или забвения. То секретное, что дискурсом признания предполагается, связано не с высокой ценой того, что ему надлежит сказать, или же с небольшим числом достойных этим воспользоваться, но — с его темной фамильярностью и его общей низостью. Его истина обеспечивается не высокомерным авторитетом наставника, не традицией, которую он передает, но связью или сущностной зависимостью в дискурсе между тем, кто говорит, и тем, о чем он говорит. Инстанция же господства располагается не на стороне того, кто говорит (поскольку он и есть тот, кого принуждают), но на стороне того, кто слушает и молчит; не на стороне того, кто знает и держит ответ, но на стороне того, кто задает вопросы и о ком не предполагается, что он знает. И этот дискурс истины, наконец, производит действие не в том, кто его получает, но в том, у кого его вымогают. С этими истинами признания мы оказываемся очень далеко от искушенных посвящений в удовольствие, с их техникой и мистикой. Напротив, мы принадлежим к обществу, которое упорядочило это трудное знание о сексе не в соответствии с передачей секрета, но вокруг медленного роста доверительного признания.

* * *

Признание было и остается еще и сегодня общей матрицей, управляющей производством истинного дискурса о сексе. Оно претерпело, однако, значительные трансформации. В течение долгого времени оно оставалось прочно вмонтированным в практику пока-

яния. Но мало-помалу, начиная с протестантизма, с контрреформации, с педагогики XVIII века и медицины XIX, оно утратило свою ритуальную и эксклюзивную локализацию; оно распространилось; его использовали в целом ряде отношений: детей и родителей, учеников и педагогов, пациентов и психиатров, правонарушителей и судебных экспертов. Его мотивации и ожидаемые от него последствия стали более разнообразными, равно как и формы, которые оно принимает: допросы, консультации, автобиографические рассказы, письма; они записываются, переписываются, объединяются в досье, публикуются и комментируются. Но главное, признание открывается если не другим областям, то, по крайней мере, новым способам обозревать уже существующие. Речь уже не идет лишь о том, чтобы сказать, что́ было сделано — половой акт — и как, но о том, чтобы восстановить о нем и вокруг него мысли, которые его дублируют, навязчивости, которые его сопровождают, образы, желания, модуляции и качество удовольствия, которые его заселяют. Несомненно, впервые общество склонилось к тому, чтобы побудить индивидуальные удовольствия к этому доверительному признанию и его выслушать.

Стало быть: рассредоточение процедур признания, множественная локализация их принудительности, расширение их владений — мало-помалу конституируется обширный архив сексуальных удовольствий. Долгое время архив этот стирался по мере того, как он конституировался. Он бесследно исчезал (как того хотела христианская исповедь), пока медицина, психиатрия, а также и педагогика не начали его уплотнять: Камп, Зальцманн и потом особенно Каан, Крафт-Эбинг, Тардье, Моль и Хэйвлок Эллис тщательно собрали всю эту жалкую лирику сексуального разнообразия.

Так западные общества начали вести бесконечный реестр своих удовольствий. Они составили из них гербарий и установили их классификацию; они описали как их обыденные дефекты, так и их причуды и исступления. Важный момент: легко смеяться над психиатрами XIX века, с пафосом извиняющимися за те ужасные вещи, которым они должны были дать слово, говоря о «преступлениях против нравственности» и «половых извращениях». Я скорее был бы готов приветствовать их за их серьезность: у них было чувство происходящего. Это был момент, когда удовольствия, самые необычные, были призваны держать о самих себе истинный дискурс — дискурс, которому надлежало теперь сочленяться уже не с тем, который говорит о грехе и о спасении, о смерти и о вечности, но с тем, что говорит о теле и о жизни,— с дискурсом науки. Было от чего прийти в ужас словам; в тот момент складывается эта невероятная вещь: наука-признание,— наука, которая опирается на ритуалы признания и на его содержания, наука, которая предполагает это многообразное и настойчивое вымогательство и которая в качестве своего объекта берет это не допускающее признания признаваемое. Скандал, конечно, или во всяком случае — отвращение со стороны научного дискурса, в столь высокой степени институционализованного в XIX веке, когда он вынужден был взять на себя заботу обо всем этом низовом дискурсе.

Но также теоретический и методологический парадокс: все эти долгие дискуссии о возможности конституировать науку о субъекте, о валидности интроспекции, об очевидности пережитого опыта или о присутствии сознания для себя — все это отвечало, несомненно, той проблеме, которая была свойственна функционированию истинных дискурсов в нашем обществе: можно ли артикулировать производство истины сог-

ласно прежней юридическо-религиозной модели признания, а вымогательство доверительных сообщений — согласно правилам научного дискурса? Предоставим возможность говорить тем, кто считает, что истина о сексе исключалась посредством устрашающего механизма блокады и стоящего в центре всего дефицита дискурса, причем исключалась в XIX веке более строго, чем когда бы то ни было. Дефицит? Нет, напротив — избыток, удвоение, скорее слишком много дискурса, чем недостаточно, во всяком случае — интерференция между двумя формами производства истины: процедурами признания и научной дискурсивностью.

Вместо того, чтобы вести счет ошибкам, наивностям и морализмам, населявшим в XIX веке истинные дискурсы о сексе, было бы лучше установить способы, которыми эта, характерная для современного Запада, воля к знанию, относящаяся к сексу, заставила ритуалы признания функционировать в схемах научной регулярности: как дошли до того, чтобы конституировать это ненасытное и традиционное вымогательство сексуального признания в научных формах?

1. *Через клиническую кодификацию способов «заставлять говорить»:* сочетать исповедь с обследованием, рассказ о самом себе с демонстрированием ряда знаков и симптомов, допускающих дешифровку; допрос, тщательно разработанный опросник, гипноз с вызыванием воспоминаний, свободные ассоциации — столько путей, чтобы вписать процедуру признания в поле научно приемлемых наблюдений.

2. *Через постулат всеобщей и диффузной причинности:* быть обязанным все сказать, иметь возможность обо всем расспросить,— это теперь найдет свое обоснование в принципе наделенности секса неиссякаемой и многообразной причинной силой. События в сек-

суальном поведении, самые неприметные — будь то несчастный случай или отклонение, недостаток или излишество,— предполагается, что они способны повлечь за собой самые разнообразные последствия на протяжении всей жизни; нет такой болезни или физического расстройства, для которых XIX век не придумал бы — по крайней мере, отчасти — сексуальную этиологию. От дурных привычек детей до чахотки взрослых, до апоплексии стариков, до нервных болезней и до вырождения отдельных рас — для всего этого медицина того времени соткала целую сеть сексуальной причинности. Нам она вполне может казаться фантастической. Принцип секса как «причины всё и вся» есть теоретическая изнанка технического требования: заставить функционировать в практике научного типа процедуры такого признания, которое должно было быть одновременно и тотальным, и детальным, и постоянным. Безграничные опасности, которые несет с собой секс, оправдывают исчерпывающий характер инквизиции, которой его подвергают.

3. *Через принцип латентности, присущей сексуальности:* если и нужно вырывать истину о сексе с помощью техники признания, то это не просто потому, что она трудна для выговаривания или подпала под действие запретов приличия. Это — потому, что функционирование секса является темным; его природе свойственно ускользать; его энергия, как и его механизмы,скрывают себя; его причинная сила является отчасти подпольной. Интегрируя признание в проект научного дискурса, XIX век переместил его; оно теперь имеет тенденцию касаться не только того, что субъект и в самом деле хотел бы скрыть, но — того, что скрыто и от него самого, поскольку оно могло бы выйти на свет не иначе как мало-помалу и с помощью той работы признания, в которой, каждый со своей

стороны, равно участвуют и расспрашивающий и подвергаемый расспросу. Принцип латентности, присущей сексуальности, позволяет сочленить принудительность трудного признания с научной практикой. Признание нужно действительно вырывать — и силой,— поскольку «это»* прячется.

4. *Через метод интерпретации*: если и нужно признаваться, то это не просто потому, что тот, кому признаются, имеет якобы власть прощать, утешать и направлять. Это — потому, что работа производства истины, если хотеть ее научной валидности, должна осуществляться через это отношение интерпретации. Истина не заключена в самом субъекте, который, признаваясь, ее — уже готовую — якобы только выводит на свет. Она конституируется на двух полюсах: уже присутствующая, но неполная, слепая для самой себя у того, кто говорит, она может прийти к своему завершению лишь у того, кто ее принимает. Именно ему надлежит высказать истину этой темной истины: нужно удвоить откровение признания дешифровкой того, что оно говорит. Тот, кто слушает, тут уже не просто тот, кто распоряжается прощением, не просто судья, который осуждает или освобождает от вины; он тот, кто распоряжается истиной. Его функция — герменевтическая. Его власть по отношению к признанию состоит не только в том, чтобы требовать его до того, как оно сделано, или выносить решение после того, как оно высказано; власть эта состоит в конституировании — через само признание и его дешифровку — истинного дискурса. Делая теперь из признания уже не доказательство, но знак, а из сексуальности — нечто, подлежащее интерпретации, XIX век изыскал для себя возможность заставить функционировать процедуры признания внутри регулярного образования научного дискурса.

5. *Через медикализацию последствий признания*: получение признания и его последствия переписываются в форме терапевтических действий. Это означает, во-первых, что область секса берется теперь уже не только в регистре вины и греха, излишества и преступания, но также и в режиме нормального и патологического (который, впрочем, есть лишь транспозиция этого регистра); впервые указывают на патогенность, свойственную сексуальному; секс предстает как поле крайней патологической неустойчивости: поверхность отражения для других заболеваний, но также и очаг собственной нозографии: инстинкта, склонностей, образов, удовольствия, поведения. Это означает также, что признание получает теперь свой смысл и свое место в ряду медицинских вмешательств — требуемое врачом, необходимое для диагностики и действенное само по себе в процессе лечения. Истинное — если оно сказано вовремя, кому нужно, сказано тем, кто является одновременно и его держателем и ответственным за него,— лечит.

Возьмем крупные исторические ориентиры: наше общество, порвав с традициями *ars erotica*, снабдило себя некой *scientia sexualis*. Точнее говоря, оно преследовало задачу производить истинные дискурсы о сексе; и это — за счет того, что оно подогнало, не без труда, прежнюю процедуру признания к правилам научного дискурса. *Scientia sexualis*, возникшая в XIX веке, парадоксальным образом сохраняет в качестве своего ядра своеобразный ритуал обязательной и исчерпывающей исповеди, которая была на христианском Западе первой техникой производства истины о сексе. Начиная с XVI века, этот ритуал мало-помалу отделился от таинства покаяния и через посредство вождения душ и нравственного наставления — некоего *ars artium* — эмигрировал в сторону педагогики, отношений взрос-

лых и детей, семейных отношений, в сторону медицины и психиатрии. Во всяком случае, вот уже скоро полтора столетия как установлен диспозитив для производства истинных дискурсов о сексе: диспозитив, который широко перекрывает историю, поскольку он замыкает старое предписание признания на методы клинического слушания. И именно благодаря этому диспозитиву и смогло появиться в качестве истины секса и его удовольствий нечто вроде «сексуальности».

«Сексуальность» — коррелят той постепенно сложившейся дискурсивной практики, каковой является *scientia sexualis*. Фундаментальные черты этой сексуальности выражают не какое-то представление, более или менее заглушенное идеологией, или некое неведение, индуцированное запретами; они соответствуют функциональным требованиям дискурса, который должен производить ее истину. В точке пересечения техники признания и научной дискурсивности, там, где пришлось обнаружить между ними какие-то важные механизмы их пригонки друг к другу (техника слушания, постулат причинности, принцип латентности, правило интерпретации, императив медикализации), сексуальность определила себя как то, что «по природе» своей является областью, проницаемой для патологических процессов и, следовательно, требующей вмешательства — терапевтического или нормализующего характера; полем значений, требующих дешифровки; местом процессов, скрываемых специфическими механизмами; очагом бесконечных причинных зависимостей; темной речью, которую одновременно нужно и выгонять из логова и выслушивать. Именно «экономики» дискурсов — я хочу сказать: их внутренняя технология, потребности их функционирования, используемые ими тактики, эффекты власти, которыми эти дискурсы поддерживаются и которые этими дискурсами транспортируются,— все

это, а не система представлений, и определяет фундаментальные черты того, что они говорят. История сексуальности, т.е. того, что функционировало в XIX веке в качестве особой области истины, должна писаться прежде всего с точки зрения истории дискурсов.

Выдвинем главную гипотезу работы. Общество, которое складывается в XVIII веке — как его ни называть: буржуазным, капиталистическим или индустриальным,— не только не противопоставило сексу фундаментальный отказ его признавать, но, напротив, пустило в ход целый арсенал инструментов, чтобы производить о нем истинные дискурсы. Оно не только много говорило о сексе и принуждало к этому каждого, но предприняло попытку сформулировать о нем регулярную истину. Как если бы оно подозревало в сексе некую фундаментальную тайну. Как если бы оно нуждалось в этом производстве истины. Как если бы для него было существенно важным, чтобы секс был вписан не только в экономику удовольствия, но и в упорядоченный режим знания. Так он постепенно стал объектом сильного подозрения; смыслом, общим и беспокоящим, который вопреки нашей воле пронизывает все наши действия и все наше существование; точкой уязвимости, через которую входит угроза зла; обломком ночи, который каждый из нас носит в себе. Всеобщее значение, универсальная тайна, вездесущая причина, нескончаемый страх. Так что в этом «вопросе» секса (в двух смыслах: расспроса и проблематизации, но также и требования признания и интеграции в определенное поле рациональности) развертываются, постоянно отсылая один к другому, два процесса: мы просим его сказать истину (но, поскольку он является тайной и поскольку он сам от себя ускользает, мы сохраняем за собой право самим сказать проясненную, наконец дешифрованную истину его истины); и мы просим его

сказать нам нашу истину, или, скорее, мы просим его сказать глубоко зарытую истину этой истины о нас самих, которой, как мы полагаем, мы обладаем в непосредственном сознании. Мы говорим ему его истину, дешифруя то, что он нам об этом говорит; а он говорит нам — нашу, высвобождая то, что от этого ускользает. Из этой игры собственно и конституировалось — медленно, в течение нескольких столетий — знание о субъекте; знание не столько о его форме, сколько о том, что его рассекает, о том, быть может, что его определяет, но особенно о том, что заставляет его от себя самого убегать. Это могло бы показаться неожиданным, однако вовсе не должно нас удивлять, если задуматься о долгой истории христианской и судебной исповеди, о перемещениях и трансформациях той формы знания-власти, столь важной на Западе, каковой является признание: вокруг вопроса о сексе, по все более узким орбитам, стал вращаться проект некой науки о субъекте. Причинность, действующая внутри субъекта, бессознательное субъекта, истина о субъекте у другого, который знает, знание у субъекта о том, чего он не знает сам,— все это нашло возможность развернуться в дискурсе о сексе. Вовсе, однако, не в силу какого-то природного свойства, присущего сексу самому по себе, но благодаря тем тактикам власти, которые имманентны этому дискурсу.

* * *

Scientia sexualis против *ars erotica* — без сомнения. Но следует отметить, что эта *ars erotica* все же не исчезла из западной цивилизации; и даже — что она не всегда отсутствовала в том движении, внутри которого пытались создать науку о сексуальном. В христианской исповеди, но особенно в нравственном наставлении и исповедывании совести, в поиске духовного соединения и любви Бога существовал целый ряд приемов, родственных искусству эротики: ведение учи-

телем по пути посвящения, интенсификация опытов, включая и их физический план, усиление их эффектов с помощью дискурса, который их сопровождает. Феномены одержимости и экстаза, которые столь часто встречаются в католицизме времен контрреформации, были, несомненно, неконтролируемыми эффектами, перешедшими за край той эротической техники, которая была имманентна такой изощренной науке о плоти.

И нужно спросить себя: не функционирует ли начиная с XIX века эта *scientia sexualis* — под гримом своего благопристойного позитивизма — в качестве своего рода *ars erotica*, по крайней мере отчасти? Возможно, это производство истины, сколь бы запуганным научной моделью оно ни было, все же умножило, интенсифицировало и даже создало свои внутренние удовольствия. Часто говорят, что мы были неспособны вообразить новые удовольствия. Но мы изобрели, по крайней мере, иное удовольствие: удовольствие, находимое в истине об удовольствии, удовольствие в том, чтобы ее знать, выставлять ее напоказ, обнаруживать ее, быть зачарованными ее видом, удовольствие в том, чтобы ее выговаривать, чтобы пленять и завладевать с ее помощью другими, поверять ее втайне, хитростью выгонять ее из логова — специфическое удовольствие от истинного дискурса об удовольствии. Вовсе не в идеале здоровой сексуальности, обещанном медициной, и не в гуманистических мечтаниях о полной и расцветающей сексуальности, но особенно — не в лиризме оргазма и не в прекраснодушии биоэнергетики следовало бы искать наиболее важные элементы искусства эротики, связанного с нашим знанием о сексуальности (речь здесь идет исключительно о его нормализующем употреблении), — но в умножении и интенсификации удовольствий, связанных с производством истины о сексе.

Ученые книги, которые пишут и читают, консультации и обследования, томление, которое испытывают при ответах на вопросы, и наслаждение от того, что тебя интерпретируют; столько историй, рассказанных себе и другим, столько любопытства, столько признаний, выдерживающих позор — не без легкой дрожи — в силу обязательства перед истиной; изобилие тайных фантазий, за право вышептывать которые тем, кто умеет их выслушивать, платят так дорого; словом, огромное «удовольствие от анализа» (в самом широком смысле последнего слова), которое Запад в течение ряда веков искусно разжигал,— все это образует как бы блуждающие обломки искусства эротики, которые транспортируются под сурдинку признанием и наукой о сексе. Следует ли считать, что эта наша *scientia sexualis* есть не что иное, как особо тонкая форма *ars erotica*? И что она является только западной версией, передающей квинтэссенцию этой, казалось бы утраченной, традиции? Или же нужно предположить, что все эти удовольствия являются лишь побочными продуктами некой сексуальной науки, преимуществом, поддерживающим ее в ее бесчисленных усилиях?

Во всяком случае, гипотеза подавляющей власти, которую наше общество будто бы отправляет на сексе, причем исходя якобы из экономических соображений, представляется весьма ограниченной, если хотеть отдать себе отчет во всей этой серии усилений и интенсификаций, которую раскрывает наш предварительный очерк: пролиферация дискурсов, причем дискурсов, вписанных в требования власти; о-плотнение сексуального многообразия и конституирование диспозитивов, способных не только его изолировать, но также его вызывать и провоцировать, конституировать его в качестве очагов внимания, дискурсов и удовольствий; принудительное производство признаний и, исходя из этого, установление системы легитимно-

го знания и экономики многообразных удовольствий. В гораздо большей степени, нежели о негативном механизме исключения или отторжения, речь идет о возгорании тонкой сети дискурсов, знаний, удовольствий, властных сил. Речь идет не о движении, которое упорствовало бы в том, чтобы оттеснить дикий секс в какую-то темную и недоступную область, но, напротив, о процессах, которые распространяют его по поверхности вещей и тел, его возбуждают, его обнаруживают и заставляют говорить, имплантируют его в реальное и предписывают ему говорить истину: прямо-таки зримое сияние сексуального, отражаемое обилием дискурсов, упорством властных сил и играми знания и удовольствия.

Что же, все это иллюзия, скороспелое впечатление, за которым более пристальный взгляд непременно должен был бы отыскать все ту же грандиозную механику подавления? И не следует ли по ту сторону этих немногих фосфоресценций опять-таки обнаружить мрачный закон, всегда говорящий «нет»? Ответ на это даст — или должно было бы дать — историческое разыскание. Разыскание о том способе, которым вот уже в течение добрых трех столетий формировалось знание о сексе; о том способе, которым умножались дискурсы, берущие секс в качестве своего объекта, и о причинах, по которым мы дошли до того, чтобы придать почти баснословную цену той истине, которую, как они думали, они производят. Возможно, эти исторические анализы в конце концов рассеют все то, на что, казалось бы, наводит этот первоначальный обзор. Но исходный постулат, который я хотел бы удержать как можно дольше, заключается в том, что эти диспозитивы власти и знания, истины и удовольствий, так не похожие на подавление, не являются непременно вторичными и производными и что, во всяком случае, подавление не является чем-

то фундаментальным и торжествующим над всем остальным. Речь, стало быть, идет о том, чтобы принять эти диспозитивы всерьез и обратить направление анализа: нужно исходить, скорее, не из общепризнанного подавления, не из невежества, измеряемого тем, что — как мы полагаем — мы знаем, но из этих позитивных механизмов, производящих знание, умножающих дискурсы, индуцирующих удовольствие и порождающих власть; нужно проследить условия их появления и функционирования и попытаться установить, как распределяются по отношению к ним связанные с ними факты запрещения или сокрытия. Речь идет, короче говоря, о том, чтобы определить стратегии власти, которые имманентны этой воле к знанию. И на частном примере сексуальности конституировать «политическую экономию» воли к знанию.

IV. Диспозитив сексуальности

О чем все-таки речь в этой серии исследований? Переписать в форму истории сказку *Нескромные безделушки.*

Среди прочих своих эмблем наше общество носит и эмблему говорящего секса. Секса, который застают врасплох, которому задают вопросы, а он отвечает не иссякая, и принуждаемый к ответу и словоохотливый одновременно. С некоторых пор он оказался захваченным определенным механизмом, настолько чудесным, что сам оказался при этом невидимым. Этот механизм заставляет секс — в такой игре, где к удовольствию примешана непроизвольность, а к согласию что-то инквизиторское,— говорить истину о себе и о других. Вот уже многие годы все мы живем в царстве принца Мангогула: терзаемые безграничным любопытством по отношению к сексу, упорствующие в задавании ему вопросов, ненасытные слушать, как он говорит и как говорят о нем, скорые на изобретение всяческих волшебных колец, которые

могли бы силой разрушить его молчаливую сдержанность. Как если бы было в высшей степени важно, чтобы мы непременно могли извлечь из этой частицы нас самих не только удовольствие, но и знание, а также всю эту тончайшую игру переходов от одного к другому: знание об удовольствии, удовольствие от знания об удовольствии, удовольствие-знание; как если бы это причудливое животное, в котором мы проживаем, обладало, в свою очередь, весьма любознательным ухом, весьма внимательными глазами, довольно-таки хорошо сработанными языком и умом, чтобы много чего об этом знать, а также быть вполне способным об этом сказать — если попросят хорошенько и не без сноровки. Между каждым из нас и нашим сексом Запад протянул неустранимое требование истины: нам — вырвать у секса его истину, поскольку она от него ускользает, а ему — сообщить нам нашу, поскольку он, именно он держит ее в тени.

Что же, секс — спрятан? Сокрыт новым целомудрием, по-прежнему храним под спудом угрюмых требований буржуазного общества? Напротив — раскален. Вот уже несколько веков он — в центре впечатляющей *петиции о знании*. Причем — петиции двойной, поскольку наша обязанность — знать, как обстоят дела с ним, тогда как сам он подозревается в том, что знает, как обстоит дело с нами.

Какая-то скользкая дорожка за несколько веков привела нас к тому, чтобы вопрос: что мы такое? — адресовать сексу. И не столько сексу-природе как элементу системы живого и объекту биологии, сколько сексу-истории, сексу-значению, сексу-дискурсу. Мы сами разместили себя под знаком секса, но, скорее, не *Физики*, а *Логики секса*. Не следует здесь обманываться: за длинной серией бинарных оппозиций (тело/душа, плоть/дух, инстинкт/разум, влече-

ния/сознание), которые, казалось бы, свели секс к чистой механике, лишенной разума, Западу удалось не только и не столько аннексировать секс к некоторому полю рациональности, в чем, безусловно, еще не было бы ничего примечательного,— настолько мы привыкли со времен древних греков к подобным «захватам»,— нет: удалось почти целиком и полностью поставить нас — наше тело, нашу душу, нашу индивидуальность, нашу историю — под знак логики вожделения и желания. Именно она отныне служит нам универсальным ключом, как только заходит речь о том, кто мы такие.

Вот уже многие десятилетия генетики представляют жизнь не как некую организацию, располагающую, кроме прочего, еще и странной способностью воспроизводиться,— но, напротив, именно в механизме воспроизводства они и видят собственно то, что вводит в измерение биологического: матрицу не только для отдельных живых существ, но и для самой жизни. И не одно столетие протекло уже с тех пор, как бесчисленные теоретики и практики плоти сделали из человека — без сомнения, весьма мало «научным» способом — детище секса, секса властного и интеллигибельного. Секс — причина всего.

Дело, однако, не в том, чтобы задавать вопрос: почему это секс — такая тайна? и что за сила так долго заставляла его молчать и только совсем недавно отступила, тем самым, возможно, и позволив нам его расспрашивать, но все еще сквозь призму его подавления и исходя из этого?

На самом деле этот вопрос, который в наше время столь часто повторяют, оказывается только современной формой одного чрезвычайно важного утверждения и извечного предписания: истина — там; туда, за ней, берите ее врасплох. *Acheronta movebo**: неновое решение.

Вы, мудрые и исполненные высокой и глубокой учености.
Вы, разумеющие и знающие,
Как, где и когда всё соединяется...
...Вы, великие мудрецы, скажите мне: что же это?
Откройте мне, что случилось со мной,
Откройте мне, где, как и когда,
Почему подобное случилось со мной?[1]

Итак, прежде всего надлежит спросить: что это за наказ? С чего бы такая шумная погоня за истиной секса, за истиной в сексе?

Кукуфа, добрый дух в повествовании Дидро, на дне своего кармана среди прочих безделиц — освященных зернышек, маленьких свинцовых фигурок идолов и заплесневелых драже — обнаруживает крошечное серебряное колечко, повернув оправу которого можно заставить говорить каждого встречного, безразлично какого пола. Он отдает его любопытному султану. Теперь наш черед узнать, что за чудесное кольцо дарует могущество в нашем случае, на палец какого властелина оно надето, игру какой силы оно делает возможной или предполагает и каким образом вышло так, что каждый из нас стал по отношению к своему собственному сексу и сексу других людей своего рода султаном — внимательным и неосторожным. Это волшебное кольцо, эта драгоценная вещица, столь нескромная, когда дело касается того, чтобы заставить говорить других, но столь несловоохотливая в том, что касается своего собственного механизма,— ее-то и следует в свою очередь разговорить; о ней-то и следует вести речь.

Нужно создать историю этой воли к истине, этой петиции о знании, которая вот уже столько веков манит нас сексом: историю этой настойчивости, этой не-

---

[1] Готфрид Август Бюргер, цитируется по работе Шопенгауэра *Метафизика любви**.

истовой страсти. Чего же мы еще ждем от секса — по ту сторону возможных его удовольствий,— чтобы так упорствовать? Что это за такое терпение, такое страстное желание — конституировать его в качестве тайны, всемогущей причины, скрытого смысла, не знающего передышки страха? И почему вдруг задача обнаружить эту трудную истину обернулась в конечном счете приглашением снимать запреты и развязывать путы? Работа ли была столь тяжела, что приходилось обольщать ее этим обещанием? Или знание это стало в такую цену — политическую, экономическую, этическую,— что пришлось, дабы подчинить ему каждого, уверять — и тут не обошлось без парадокса,— что здесь можно найти свое освобождение?

Вот некоторые общие соображения, которые должны указать место предстоящих исследований,— соображения, касающиеся их задачи и метода, подлежащей изучению области и периодизации, которую можно предварительно принять.

1. Задача

К чему эти исследования? Я вполне отдаю себе отчет в том, что известная неопределенность пронизывает предложенные выше наброски; есть риск, что эта неопределенность сведет на нет задуманные мной более детальные исследования. Сотни раз я уже повторял, что история западных обществ последних веков демонстрирует вовсе не репрессивное по своей сути функционирование власти. Я строил свою речь так, чтобы вывести из игры это понятие, делая при этом вид, что ничего не знаю о критике, ведущейся в другом месте — на уровне теории желания, критике, которая является, конечно же, куда более радикальной.

Утверждение о том, что секс не «подавляется», на самом деле не такое уж и новое. Прошло уже порядком времени с тех пор, как это сказали психоанали-

тики. Они отвергли этот незамысловатый механизмик, который охотно представляют себе, говоря о подавлении. Идея некой необузданной энергии, на которую следовало бы набросить ярмо, показалась им непригодной для дешифровки того, как сочленяются власть и желание. Психоаналитики предполагают связь куда более сложную и изначальную, нежели эта игра между постоянно поднимающейся снизу дикой, естественной и живой энергией и идущим сверху и пытающемся ей противостоять порядком. Полагать, что желание подавляется, не следовало бы уже по той простой причине, что и само желание, и создающая его нехватка конституируются не чем иным, как законом. И отношение власти вроде бы всегда уже есть там, где есть желание. И, стало быть, было бы заблуждением пытаться изобличать власть в подавлении, которое осуществляется уже как бы после того. Но точно так же тщетным было бы отправляться на поиски желания вне власти.

Я же, упорно их не различая,— как если бы речь шла об эквивалентных понятиях,— говорил то о *подавлении*, то о *законе*, о запрете или о цензуре. Я не признавал — не знаю, было ли это упрямством или небрежностью,— все то, что может указывать на различия их теоретических или практических импликаций. Я хорошо понимаю, что мне могли бы сказать: без конца обращаясь к позитивным технологиям власти, Вы пытаетесь с наименьшими потерями выиграть сразу на двух досках; Вы смешиваете своих противников под внешностью более слабого из них и, обсуждая лишь одно подавление, хотите заставить поверить, злоупотребляя этим, что избавились от проблемы закона; однако же от принципа власти-закона Вы сохраняете основное практическое следствие, а именно: что ускользнуть от власти невозможно, что она всегда уже тут и что она-то

и конституирует то самое, что ей пытаются противопоставить. От идеи власти-подавления Вы оставили наиболее уязвимый теоретический элемент — и это для того, чтобы его критиковать; от идеи же власти-закона Вы сохранили наиболее стерилизующее политическое следствие, но для того, однако, чтобы приберечь его для своего собственного употребления.

Задача следующих частей моей работы состоит в продвижении не столько к некоторой «теории», сколько к «аналитике» власти: я хочу сказать — к установлению специфической области, которую образуют отношения власти, и к определению инструментов, которые позволяют ее анализировать*. Так вот, мне представляется, что эта аналитика может быть конституирована лишь при условии расчистки места и освобождения от определенного представления о власти — того, которое я бы назвал (скоро станет понятно почему) «юридически-дискурсивным». Именно эта концепция заправляет как тематикой подавления, так и теорией закона, конститутивного для желания. Другими словами, если что и отличает анализ в терминах подавления инстинктов от анализа в терминах закона для желания, то это, конечно, способ понимания природы и динамики импульсов; вовсе не способ понимания власти. И в том и в другом случае прибегают к обыденному представлению о власти, которое ведет к двум противоположным следствиям соответственно тому, как им пользуются и какое положение по отношению к желанию за ним признают: либо к обещанию некоего «освобождения», если власть лишь извне захватывает желание, либо, если она конститутивна для самого желания,— к уверению: вы всегда уже в западне. Не следует, впрочем, думать, что это представление характерно только для тех, кто ставит проблему отношений власти к сексу. На самом деле оно является куда более распространенным; зачастую

его можно обнаружить и в политических анализах власти, и коренится оно, без сомнения, далеко в прошлом истории Запада.

Вот некоторые из основных его черт:

– *Негативное отношение.* Модус отношения, которое устанавливается между властью и сексом, всегда лишь негативный: отбрасывание, исключение, отказ, блокировка или еще: сокрытие, маскировка. По отношению к сексу и к удовольствиям власть не «может» ничего, кроме как говорить им «нет». Если она что-то и производит, так только всякого рода отсутствия и пробелы. Она опускает отдельные элементы, вводит разного рода прерывности, разделяет то, что соединено, обозначает границы. Результаты ее действия принимают всеобщую форму предела и нехватки.

– *Инстанция правила.* Власть по самой своей сути является якобы тем, что диктует свой закон сексу. Это означает, во-первых, что по отношению к сексу властью устанавливается двойной режим: законное и незаконное, разрешенное и запрещенное. Это означает, далее, что власть предписывает сексу некий «порядок», функционирующий в то же время и как форма интеллигибельности: секс дешифруют исходя из его отношения к закону. Это означает, наконец, что действие власти осуществляется через провозглашение правила: взятие власти над сексом происходит якобы с помощью речи или, скорее, посредством дискурсивного акта, самим фактом своего выполнения создающего некое правовое состояние. Власть говорит — и это и есть правило. Стало быть, чистую форму власти можно было бы обнаружить в функции законодателя, а способ ее действия по отношению к сексу в таком случае предстает как юридически-дискурсивный.

– *Круг запрета.* Власть как бы говорит сексу: ты не приблизишься, не притронешься, не закончишь, не испытаешь удовольствия, не заговоришь, не появишь-

ся. В пределе: ты не будешь существовать, разве что только в тени и в тайне. По отношению к сексу власть пускает в ход якобы всего лишь один закон — закон запрета. Ее цель: чтобы секс отказался от себя самого. Ее инструмент: угроза наказания, которое есть не что иное, как его уничтожение. Отрекись — под страхом быть уничтоженным, не показывайся,— если не хочешь исчезнуть. Твое существование будет сохранено лишь ценой твоего упразднения. Власть принуждает секс не иначе как при помощи запрета, играющего на альтернативе между двумя несуществованиями.

– *Логика цензуры.* Полагают, что запрет этот осуществляется в трех формах: в форме утверждения, что нечто не разрешено, в форме противодействия тому, чтобы об этом говорилось, и в форме отрицания того, что это существует. Формы, которые трудно, по-видимому, согласовать друг с другом. Но тут-то и представляют себе обычно своего рода цепную логику, будто бы характерную для механизмов цензуры. Эта логика связывает несуществующее, недозволенное и невыразимое так, чтобы каждое из них было одновременно и причиной и следствием другого: о том, что запрещено, не следует говорить — вплоть до его упразднения в реальном; то, что не существует, не имеет права на манифестацию, даже в речи, сообщающей о его несуществовании; то же, о чем следует молчать, оказывается изгнанным из реального, как и то, что собственно запрещено. Как если бы логика власти над сексом была парадоксальной логикой некоторого закона, который будто бы выражает себя в виде предписаний не-существования, необнаружения и молчания.

– *Единство диспозитива.* Власть над сексом якобы осуществляется одинаково на всех уровнях. Как в своих глобальных решениях, так и в мельчайших своих вмешательствах, на какие бы аппараты или институ-

ты она ни опиралась, власть действует якобы всегда единым и всеохватывающим образом. Она функционирует-де за счет простой, бесконечно воспроизводимой механики закона, запрета и цензуры: от государства до семьи, от государя до отца, от трибунала до разменной монеты обыденных наказаний, от инстанций социального подчинения до структур, конститутивных для самого субъекта,— всюду будто бы встречается одна и та же, лишь на разных уровнях обнаруживаемая, всеобщая форма власти. И формой этой является право — с его игрой законного и незаконного, преступания закона и наказания. Какую бы форму ей ни придавали: формулирующего ли право государя, запрещающего ли отца, цензора ли, заставляющего молчать, или же учителя, диктующего закон,— власть всегда схематизируют в юридической форме, а результаты ее действия определяют как повиновение. Перед лицом власти, являющейся законом, субъект, который конституирован в качестве такового, т.е. «подчинен»*,— есть тот, кто повинуется. Во всем ряду этих инстанций власти формальной ее гомогенности на полюсе того, кого власть принуждает — будь то подданный перед лицом монарха, гражданин перед лицом государства, ребенок перед лицом родителей или ученик перед лицом учителя,— соответствует якобы всеобщая форма подчинения. Законодательная власть — с одной стороны, и повинующийся субъект — с другой.

За общей идеей власти, подавляющей секс, как и за идеей закона, конститутивного для желания, можно обнаружить одну и ту же предполагаемую механику власти. Она определяется странно ограничительным образом. Во-первых, потому, что власть эта, вроде бы, бедна ресурсами, экономна в своих приемах, монотонна с точки зрения используемых тактик, неспособна на выдумку и как будто приговорена всег-

да воспроизводить саму себя. Далее, потому, что эта власть обладает якобы одной-единственной силой: силой говорить «нет». Будучи не в состоянии что-либо произвести, способная только устанавливать ограничения, она, вроде бы, по самой сути своей является анти-энергией. В этом, кажется, и заключен парадокс ее действенности: ничего не мочь делать кроме того, чтобы то, что она себе подчиняет, в свою очередь не могло ничего кроме того, что она ему позволяет. И, наконец, потому, что это есть власть, преимущественной моделью которой является будто бы юридическая модель, центрированная лишь на высказывании закона и на действии запрета. Все формы господства, покорения и подчинения сводятся в конечном счете будто бы к эффекту повиновения.

Почему же так легко принимается эта юридическая концепция власти? И отсюда уже — выпадение всего того, что могло бы составить ее продуктивную действенность, стратегическое богатство, позитивность? В обществе, подобном нашему, где аппараты власти так многочисленны, ее ритуалы так очевидны, а инструменты в конечном счете так надежны,— в этом обществе, которое, конечно же, более, чем любое другое, было изобретательно по части тонких и изощренных механизмов власти,— откуда вдруг здесь эта тенденция: признавать ее только в негативной и бесплотной форме запрета? К чему ограничивать диспозитивы властвования всего лишь одной процедурой: запрещающим законом?

Причина, и генеральная и тактическая, которая представляется само собой разумеющейся: лишь при условии сокрытия значительной своей части власть вообще может быть переносима. Ее успех пропорционален тому, что́ из своих механизмов ей удается спрятать. Будь власть целиком и полностью циничной — принимали бы ее? Тайна не есть для нее нечто из ря-

да злоупотреблений — она необходима для самого функционирования власти. И не только потому, что власть навязывает ее тем, кого себе подчиняет, но, возможно, еще и потому, что и этим, последним, тайна также необходима: стали бы они принимать эту власть, если бы не видели в ней простого предела, установленного для их желания,— предела, подчеркивающего ценность нетронутой — пусть и усеченной — части свободы? Власть как чистый предел, прочерченный для свободы,— это, по крайней мере в нашем обществе, есть общая форма ее приемлемости.

Этому есть, возможно, историческая причина. Сложившиеся в средние века важнейшие институты власти — монархия, государство с его аппаратами — пережили свой взлет на фоне множественности предшествующих форм власти и до определенной степени — в противовес им: плотным, путаным, конфликтным формам власти, формам, связанным с прямым и непрямым владением землей, с владением оружием, с крепостничеством, с узами сюзеренной и вассальной зависимости. Если эти институты власти и смогли укорениться, если они смогли, выгодно используя целую серию тактических альянсов, заставить принять себя, то только потому, что они представили себя в качестве инстанций регулирования, арбитража, разграничения, в качестве способа ввести внутрь этих форм власти определенный порядок, зафиксировать некоторый принцип их смягчения и распределения соответственно границам и установленной иерархии. Перед лицом сил множественных и сталкивающихся, поверх всех гетерогенных прав, эти важнейшие формы власти функционировали в качестве принципа права, конституируя себя при этом в качестве унитарного ансамбля, идентифицируя свою волю с законом и, наконец, осуществляя себя через механизмы установления запретов и приме-

нения санкций. Формула этой власти *pax et justitia* в той функции, на какую она претендовала, означала мир как запрет феодальных или частных войн, а также справедливость как способ прекратить улаживание распрей в частном порядке. Без сомнения, в этом становлении важнейших монархических институтов речь шла о чем-то совершенно ином, нежели просто о системе права. Но таковым был язык власти, таковым было представление, которое она создала о себе самой и о котором свидетельствовала вся теория публичного права, построенная — или перестроенная — в средние века на основе римского права. Право было не просто оружием, которым умело пользовались монархи,— оно выступало для монархической системы способом ее проявления и формой ее приемлемости. В западных обществах всегда, начиная со средних веков, отправление власти формулирует себя в праве.

Восходящая к XVIII или к XIX веку традиция приучила нас относить абсолютную монархическую власть к области не-права — к области произвола, злоупотреблений, каприза, своеволия, привилегий и исключений, — основанного на традиции продолжения наличного состояния. Но это значит забыть то фундаментальное историческое обстоятельство, что западные монархии выстроили себя в качестве правовых систем, что они осмыслили себя через призму теорий права и придали функционированию своих властных механизмов форму права. Давний упрек, высказанный Буленвилье в адрес французской монархии,— упрек в том, что она воспользовалась правом и юристами для того, чтобы упразднить права и принизить аристократию,— в общем и целом, конечно же, обоснован. Через развитие монархии и ее институтов установилось это измерение «юридически-политического»; оно, безусловно, не адекватно тому способу, каким осуществлялась и осуществляется власть; однако же

оно является тем кодом, в соответствии с которым власть себя предъявляет и в соответствии с которым, по ее же собственному предписанию, ее и нужно мыслить. История монархии и сокрытие деяний и процедур власти юридически-политическим дискурсом шли рука об руку.

И вот, несмотря на усилия, предпринятые, чтобы высвободить юридическое из института монархии и освободить политическое от юридического, наше представление о власти так и осталось в плену этой системы. Только два примера. В XVIII веке критика института монархии во Франции велась не против юридически-монархической системы как таковой, но во имя юридической системы — чистой и строгой, внутрь которой могли бы влиться, без излишеств и нарушений, все механизмы власти,— против монархии, постоянно, несмотря на ее заверения, выходившей за рамки права и ставившей себя над законами. Политическая критика воспользовалась тогда всей юридической мыслью, которая сопровождала развитие монархии, чтобы этой последней вынести приговор; однако же она не усомнилась в самом принципе, согласно которому право должно быть собственно формой власти, а власть должна всегда осуществляться в форме права.

В XIX веке появился иной тип критики политических институтов — критики куда более радикальной, поскольку речь шла о том, чтобы показать, что не только реальная власть ускользает от правовых установлений, но что и сама система права была не чем иным, как способом осуществления насилия, способом аннексировать его в пользу только отдельных индивидов и под видом всеобщего закона привести в действие присущие всякому господству отношения асимметрии и несправедливости. Эта критика права, однако, совершается все еще на фоне постулата, гласящего, что в идеале и по сво-

ей сути власть должна осуществляться в соответствии с неким фундаментальным правом.

По сути дела, несмотря на различия эпох и целей, представление о власти продолжает неотступно преследоваться монархией. В том, что касается политической мысли и политического анализа, король все еще не обезглавлен. Отсюда и то значение, которое в теории власти все еще придается проблемам права и насилия, закона и беззакония, воли и свободы, особенно же — государства и суверенитета (даже если в случае этого последнего обращаются уже не к особе суверена, а к некоему коллективному существу). Мыслить власть исходя из этих проблем — значит мыслить ее исходя из некой исторической формы, весьма характерной для наших обществ: формы юридической монархии. Весьма характерной и, несмотря ни на что,— переходной. Ибо даже если многие прежние ее формы дожили до нынешнего дня и продолжают существовать и сегодня, все же мало-помалу в нее проникли новые механизмы власти, не сводимые, по всей вероятности, к представлению о праве. Как мы увидим дальше, именно эти механизмы власти, по крайней мере отчасти, и взяли на себя, начиная с XVIII века, заботу о жизни людей — людей как живых тел. И если верно, что юридическое могло еще служить для того, чтобы представлять, бесспорно неполным образом, власть, центрированную преимущественно на взимании и смерти,— то оно оказывается уже абсолютно чужеродным тем новым приемам власти, которые функционируют не на праве, а на технике, не на законе, а на нормализации, не на наказании, а на контроле, и которые отправляются на таких уровнях и в таких формах, которые выходят за границы государства и его аппаратов. Вот уже несколько веков, как мы вступили в такой тип общества, где юридическое все меньше и меньше может коди-

ровать власть или служить для нее системой представления. Наша скользкая дорожка все дальше и дальше уводит нас от того царства права, которое уже тогда начинало отступать в прошлое, когда Французская революция, а вместе с ней эпоха конституций и всякого рода кодексов, казалось бы, его возвещали для ближайшего будущего.

Именно это юридическое представление до сих пор и используется в современных анализах отношений власти к сексу. Проблема, однако, вовсе не в том, чтобы установить, действительно ли желание чуждо власти, предшествует ли оно закону, как это часто себе представляют, или же, напротив, что вовсе не закон его конституирует. Вопрос не в этом. Чем бы желание ни было, тем или этим, его в любом случае продолжают мыслить в отношении к власти, неизменно юридической и дискурсивной,— власти, центральный пункт которой сопряжен с высказыванием закона. Мы по-прежнему остаемся привязанными к определенному образу, выработанному теоретиками права и институтом монархии,— образу власти-закона, власти-суверенитета. И если мы хотим проанализировать власть в конкретной и исторической игре ее приемов, то как раз от этого образа и нужно освободиться, т.е. от теоретической привилегии закона и суверенитета. Необходимо построить такую аналитику власти, которая уже не будет брать право в качестве модели и кода.

Я охотно признаю, что проект этой истории сексуальности, или, скорее, этой серии исследований, касающихся исторических отношений власти и дискурса о сексе, содержит своего рода круг — в том смысле, что речь тут идет о двух попытках, которые отсылают друг к другу. Попытаемся избавиться от юридического и негативного представления о власти, откажемся мыслить ее в терминах закона, запрета, свободы и суверенитета: как же тогда анализировать то, что произош-

ло в недавней истории в связи с этой вещью, одной из самых, казалось бы, запретных в нашей жизни и в нашем теле,— как анализировать то, что произошло с сексом? Если не через запрет и заграждение, то каким образом подступается к нему власть? С помощью каких механизмов, или тактик, или диспозитивов? Допустим, наоборот, что сколько-нибудь тщательный анализ показал бы, что на самом деле власть в современных обществах не правит сексуальностью на манер закона и суверенитета. Предположим, что исторический анализ выявил бы наличие настоящей «технологии» секса, гораздо более сложной и, что важно,— гораздо более позитивной, нежели простой эффект «защиты»; тогда этот случай — а его нельзя не рассматривать как привилегированный, ибо здесь скорее, чем где бы то ни было еще, власть, казалось бы, функционирует как запрет,— не вынуждает ли этот случай искать такие принципы анализа власти, которые не состояли бы в ведении системы права и формы закона? Речь идет, таким образом, о том, чтобы, создавая другую теорию власти, образовать одновременно и другую сетку для исторической дешифровки; и, рассматривая сколько-нибудь тщательно сам исторический материал, мало-помалу продвигаться к другому пониманию власти. Мыслить одновременно: секс без закона, а власть — без трона.

2. Метод

Итак: анализировать формирование знания о сексе, знания определенного типа, анализировать в терминах не подавления и закона, а власти. Но есть риск, что это слово «власть» индуцирует многочисленные недоразумения — недоразумения, касающиеся его значения, его формы и его единства. Властью я называю не «Власть» как совокупность институтов и аппаратов, которые гарантировали бы подчинение граж-

дан в каком-то государстве. Под властью я также не подразумеваю такой способ подчинения, который в противоположность насилию имел бы форму правила. Наконец, я не имею в виду и всеобщей системы господства, осуществляемого одним элементом (или группой) над другим, господства, результаты действия которого через ряд последовательных ответвлений пронизывали бы все социальное тело. Анализ в терминах власти не должен постулировать в качестве исходных данных суверенитет государства, форму закона или всеобъемлющее единство некоторого господства; скорее всего, напротив, это только терминальные формы такого анализа. Под властью, мне кажется, следует понимать, прежде всего, множественность отношений силы, которые имманентны области, где они осуществляются, и которые конститутивны для ее организации; понимать игру, которая путем беспрерывных битв и столкновений их трансформирует, усиливает и инвертирует; понимать опоры, которые эти отношения силы находят друг в друге таким образом, что образуется цепь или система, или, напротив, понимать смещения и противоречия, которые их друг от друга обособляют; наконец, под властью следует понимать стратегии, внутри которых эти отношения силы достигают своей действенности, стратегии, общий абрис или же институциональная кристаллизация которых воплощаются в государственных аппаратах, в формулировании закона, в формах социального господства.

Условие возможности власти,— или, во всяком случае, такую точку зрения, которая позволила бы сделать интеллигибельным ее отправление, вплоть до ее наиболее «периферических» эффектов, и которая позволила бы также использовать представления о ее механизмах в качестве решетки интеллигибельности всего социального поля,— это условие не следует искать в изначальном существовании некой центральной точ-

ки, в каком-то одном очаге суверенности, из которого расходились бы лучами производные и происходящие из него формы; таким условием является подвижная платформа отношений силы, которые индуцируют постоянно, благодаря их неравенству, властные состояния, всегда, однако, локальные и нестабильные. Вездесущность власти: не потому вовсе, что она будто бы обладает привилегией перегруппировывать все под своим непобедимым единством, но потому, что она производит себя в каждое мгновение в любой точке или, скорее,— в любом отношении от одной точки к другой. Власть повсюду; не потому, что она все охватывает, но потому, что она отовсюду исходит. И «власть» — в том, что в ней есть постоянного, повторяющегося, инертного и самовоспроизводящегося,— является только совокупным эффектом, который вырисовывается из всех этих флуктуаций, сцеплением, которое опирается на каждую из них и, в свою очередь, пытается их фиксировать. Следует, конечно, быть номиналистом: власть — это не некий институт или структура, не какая-то определенная сила, которой некто был бы наделен: это имя, которое дают сложной стратегической ситуации в данном обществе.

Следует ли тогда перевернуть известную формулу и сказать, что политика — это война, продолженная другими средствами? Если все-таки хотеть сохранить зазор между войной и политикой, то следовало бы предположить скорее, что эта множественность отношений силы может быть кодирована — только частично и никогда полностью — либо в форме «войны», либо в форме «политики»; это были бы две различные стратегии (готовые, однако, переходить друг в друга) интеграции этих отношений силы — неуравновешенных, разнородных, неустойчивых и напряженных.

Следуя этой линии, можно было бы выдвинуть ряд предположений:

— власть не есть нечто, что приобретается, вырывается или делится, нечто такое, что удерживают или упускают; власть осуществляется из бесчисленных точек и в игре подвижных отношений неравенства;
— отношения власти не находятся во внешнем положении к другим типам отношений (экономическим процессам, отношениям познания, сексуальным отношениям), но имманентны им; они являются непосредственными эффектами разделений, неравенств и неуравновешенностей, которые там производятся; и, наоборот, они являются внутренними условиями этих дифференциаций; отношения власти не находятся в позиции надстройки, когда они играли бы роль простого запрещения или сопровождения; там, где они действуют, они выполняют роль непосредственно продуктивную;
— власть приходит снизу; это значит, что в основании отношений власти в качестве всеобщей матрицы не существует никакой бинарной и глобальной оппозиции между господствующими и теми, над кем господствуют, — такой, что эта двойственность распространялась бы сверху вниз на все более ограниченные группы, до самых глубин социального тела. Скорее следует предположить, что множественные отношения силы, которые образуются и действуют в аппаратах производства, в семье, в ограниченных группах, в институтах, служат опорой для обширных последствий расщепления, которые пронизывают все целое социального тела. Эти последние образуют при этом некую генеральную силовую линию, которая пронизывает все локальные столкновения и их связывает; конечно же, взамен они производят перераспределения, выравнивания, гомогенизации, сериальные упорядочивания и конвергирования эффектов расщепления. Главнейшие виды господства и суть гегемо-

нические эффекты, которые непрерывно поддерживаются интенсивностью всех этих столкновений;
— отношения власти являются одновременно и интенциональными и несубъектными. Если они и в самом деле являются интеллигибельными, то не потому, что являются якобы следствием — говоря в терминах причинности — некоторой другой инстанции, которая их будто бы «объясняет», но потому, что они насквозь пронизаны расчетом: нет власти, которая осуществлялась бы без серии намерений и целей. Это не означает, однако, что она проистекает из выбора или решения какого-то индивидуального субъекта; не будем искать некий штаб, который руководил бы ее рациональностью; ни каста, которая правит, ни группы, которые контролируют государственные аппараты, ни люди, которые принимают важнейшие экономические решения,— никто из них не управляет всей сетью власти, которая функционирует в обществе (и заставляет его функционировать); рациональность власти есть рациональность тактик — зачастую весьма явных на том ограниченном уровне, в который они вписаны: локальный цинизм власти,— которые, сцепливаясь друг с другом, призывая и распространяя друг друга, находя где-то в другом месте себе опору и условие, очерчивают в конце концов диспозитивы целого: здесь логика еще совершенно ясна, намерения поддаются дешифровке, и все же случается, что нет уже больше никого, кто бы их замыслил, и весьма мало тех, кто бы их формулировал: имплицитный характер важнейших анонимных, почти немых стратегий, координирующих многословные тактики, «изобретатели» которых или ответственные за которые часто лишены лицемерия*;
— там, где есть власть, есть и сопротивление, и все же, или скорее: именно поэтому сопротивление

никогда не находится во внешнем положении по отношению к власти. Следует ли тогда говорить, что мы неизбежно находимся «внутри» власти, что ее невозможно «избежать», что по отношению к власти не существует абсолютно внешнего,— поскольку мы будто бы неотвратимо подлежим действию закона? Или что если история является хитростью разума, то власть тогда является будто бы хитростью истории — той, которая всегда побеждает? Говорить так — значит забывать, что властные связи имеют характер отношений в строгом смысле слова. Они могут существовать лишь как функция множественности точек сопротивления: последние выполняют внутри отношений власти роль противника, мишени, упора или выступа для захвата. Эти точки сопротивления присутствуют повсюду в сети власти. Стало быть, по отношению к власти не существует *одного* какого-то места великого Отказа — души восстания, очага всех и всяких мятежей, чистого закона революционера. Напротив, существует *множество* различных сопротивлений, каждое из которых представляет собой особый случай: сопротивления возможные, необходимые, невероятные, спонтанные, дикие, одинокие, согласованные, ползучие, неистовые, непримиримые или готовые к соглашению, корыстные или жертвенные; по определению, сопротивления могут существовать лишь в стратегическом поле отношений власти. Это не значит, однако, что они представляют собой только рикошет, оттиск отношений власти, образуя по отношению к основному господству в конечном счете всегда только его пассивную изнанку, обреченную на бесконечное поражение. Сопротивления не проистекают из нескольких разнородных принципов, но они не являются также и приманкой или непременно обманутым

обещанием. Они являются другим полюсом внутри отношений власти; они вписаны туда как некое неустранимое визави. Они, следовательно,— и они тоже — распределяются иррегулярным образом: точки, узловые пункты, очаги сопротивления с большей или меньшей плотностью рассредоточены во времени и в пространстве, стравливая — иногда уже окончательно — группы или отдельных индивидов, воспламеняя отдельные точки тела, отдельные моменты жизни, отдельные типы поведения. Великие и радикальные разрывы, незыблемые и бинарные разделения? Иногда так. Но чаще всего имеют дело с подвижными и блуждающими точками сопротивления, которые вносят в общество перемещающиеся расслоения, разбивают единства и вызывают перегруппировки; которые прокладывают борозды в самих индивидах, перекраивают их и придают им любую форму, очерчивают в них — в их теле и в их душе — нередуцируемые области.

Подобно тому, как сетка отношений власти в конечном счете образует плотную ткань, которая пронизывает аппараты и институты, в них не локализуясь, точно так же рой точек сопротивления пронизывает социальные стратификации и индивидные единства. И несомненно, стратегическое кодирование этих точек сопротивления и делает возможной революцию, отчасти подобно тому, как государство основывается на институциональной интеграции отношений власти.

* * *

Именно в этом поле отношений силы и следует пытаться анализировать механизмы власти. Так удастся избежать системы Суверен-Закон, которая столь долго зачаровывала политическую мысль. И если верно, что Макиавелли был одним из немногих — в этом-то, несомненно, и состояла скандальность его «циниз-

ма»,— кто мыслил власть Государя в терминах отношений силы, то, быть может, следовало бы сделать еще один шаг: обойтись без персонажа Государя и дешифровывать механизмы власти, исходя из стратегии, имманентной отношениям силы.

Чтобы вернуться теперь к сексу и к истинным дискурсам, которые взяли на себя заботу о нем, надо искать ответ не на вопрос о том, как и почему при данной государственной структуре у Власти возникает необходимость установить знание о сексе. Это также не вопрос о том, какому вообще господству, начиная с XVIII века, послужила забота о том, чтобы производить истинные дискурсы о сексе. И не вопрос о том, какой закон ведал одновременно и регулярностью сексуального поведения и сообразностью того, что о нем говорилось. Это вопрос о том, каковы — в таком-то типе дискурса о сексе, в такой-то форме вымогательства истины, появляющейся исторически и в определенных местах (вокруг тела ребенка, в связи с сексом женщины, по поводу практик ограничения рождаемости и т.д.),— каковы в каждом случае отношения власти, самые непосредственные и самые локальные, которые здесь задействованы. Как они делают возможными такого рода дискурсы и, наоборот, каким образом эти дискурсы служат опорой для отношений власти? Каким образом игра этих отношений власти оказывается видоизмененной самим их осуществлением — усиление одних и ослабление других, эффекты сопротивления и контринвестиций,— так что никогда и не существовало данного раз и навсегда одного какого-то устойчивого подчинения? Каким образом эти отношения власти связываются друг с другом в соответствии с логикой некой глобальной стратегии, которая ретроспективно принимает вид унитарной и волюнтаристской политики секса? В общем, скорее, нежели приписывать одной-

единственной форме пресловутой Власти все бесконечно малые случаи насилия, которые осуществляются по отношению к сексу, все подозрительные взоры, которые на него обращают, и все укрытия, с помощью которых закупоривается возможное его познание,— скорее, нежели обо всем этом, речь должна идти о том, чтобы обильную продукцию дискурсов о сексе погружать в поле множественных и подвижных отношений власти.

Это приводит к необходимости выдвинуть в качестве предварительных четыре правила. Это, однако, вовсе не императивы метода; самое большее — это предписания предосторожности.

1. Правило имманентности

Не следует считать, что существует некая область сексуальности, которая по праву состоит в ведении научного познания — незаинтересованного и свободного,— но в отношении которой затем требования власти, экономические или идеологические, привели в действие механизмы запрета. Если сексуальность и конституировалась в качестве области познания, то это произошло именно исходя из отношений власти, которые ее и установили в качестве возможного объекта; и наоборот, если власть смогла сделать сексуальность своей мишенью, то это потому, что техники знания и дискурсивные процедуры оказались способными сделать в эту сексуальность вклады. Между техниками знания и стратегиями власти нет никакого промежутка, даже если и у тех и у других есть своя специфическая роль и даже если они сочленяются друг с другом исходя из их различия. Итак, будем отправляться от того, что можно было бы назвать «локальными очагами» власти-знания, такими, например, как отношения, завязывающиеся между кающимся грешником и исповедником, или между верующим и наставником. Здесь — и под знаком «плоти»,

подлежащей усмирению,— различные формы дискурса: испытание самого себя, допросы, признания, интерпретации, беседы — в ходе непрекращающегося передвижения вперед и назад транспортируют на себе разнообразные формы подчинения и схемы познания. Точно так же и тело ребенка, за которым присматривают, который в своей люльке, кроватке или комнате окружен целым сонмом родителей, кормилиц, прислуги, наставников и врачей, внимательных к малейшим проявлениям его пола,— это тело конституировало собой, в особенности начиная с XVIII века, еще один «локальный очаг» власти-знания.

2. Правило непрерывных вариаций

Не следует искать того, кто внутри порядка сексуальности обладает властью (мужчины, взрослые, родители, врачи), и того, кто ее лишен (женщины, подростки, дети, больные); точно так же не следует искать того, кто имеет право знать, и того, напротив, кого силой удерживают в неведении. Искать нужно, скорее, схему изменений, которые подразумеваются самой игрой отношений силы. «Распределения власти», «присвоения знания» представляют собой всегда лишь мгновенные срезы тех или иных процессов — либо накопленного усиления наиболее сильного элемента, либо инверсии отношения, либо одновременного роста обоих членов. Отношения власти-знания — это не наличные формы распределения, это — «матрицы преобразований». Постройка, образованная в XIX веке вокруг ребенка и его пола отцом, матерью, воспитателем и врачом, оказалась подверженной непрекращающимся модификациям, непрерывным перемещениям, одним из наиболее поразительных результатов которых явилось странное переворачивание: тогда как первоначально внутри отношения, которое устанавливалось непосредственно между врачом и родителями (в форме советов, предупреждений о необхо-

димости за ребенком присматривать, угроз в отношении будущего), была проблематизирована сексуальность ребенка,— в конце концов через отношение психиатра к ребенку поставленной под вопрос оказалась сексуальность самих взрослых.

3. Правило двойного обусловливания

Никакой «локальный очаг», никакая «схема преобразования» не могли бы функционировать, если бы посредством серии последовательных сцеплений они не вписывались бы в конечном счете в некоторую целостную стратегию. И наоборот, никакая стратегия не могла бы обеспечить глобальных эффектов, если бы она не опиралась на определенные и очень тонкие отношения, которые служат в качестве не приложения и следствия, но опоры и точки закрепления. Между одним и другим нет никакой дисконтинуальности, как если бы речь шла о двух разных уровнях (одном — микроскопическом, а другом — макроскопическом); но нет между ними точно так же и гомогенности (как если бы один был лишь увеличенной или, наоборот, уменьшенной проекцией другого); следует думать, скорее, о двойном обусловливании: стратегии — специфичностью возможных тактик, а тактик — стратегической упаковкой, которая приводит их в действие. Так, отец в семье не есть представитель государя и государства; а эти последние вовсе не являются проекциями отца в другом масштабе. Семья не воспроизводит общество; а общество, в свою очередь, не имитирует семью. Но семейный диспозитив, благодаря именно тому, что в нем было островного и гетероморфного по отношению к другим механизмам власти, смог выступить опорой больших «маневров», нацеленных на достижение мальтузианского контроля за рождаемостью, возбуждения популяционистских настроений, медикализации секса и психиатризации его неполовых форм.

4. Правило тактической поливалентности дискурсов

То, что говорится о сексе, не должно анализироваться просто как поверхность проекции механизмов власти. Именно в дискурсе власть и знание оказываются сочлененными. И именно по этой самой причине дискурс следует понимать как серию прерывных сегментов, тактическая функция которых не является ни единообразной, ни устойчивой. Точнее говоря, мир дискурса нужно представлять себе не как разделенный между дискурсом принятым и дискурсом исключенным или между дискурсом господствующим и тем, над которым господствуют, но его следует представлять себе как некоторую множественность дискурсивных элементов, которые могут быть задействованы в различных стратегиях. Вот это-то распределение и нужно восстановить — со всем тем, что оно содержит в себе и от высказанного и от утаенного, от высказывания предписанного и от высказывания запрещенного; со всем тем, что оно предполагает из вариантов и эффектов — различных в зависимости от того, кто говорит, его властной позиции и институционального контекста, в который он помещен; со всем тем, что распределение это содержит также от перемещений и от повторных использований тождественных формул для противоположных задач. Дискурсы не больше, чем молчания, раз и навсегда подчинены власти или настроены против нее. Следует признать сложную и неустойчивую игру, в которой дискурс может быть одновременно и инструментом и эффектом власти, но также и препятствием, упором, точкой сопротивления и отправным пунктом для противоположной стратегии. Дискурс и перевозит на себе и производит власть; он ее усиливает, но также и подрывает и подвергает ее риску, делает ее хрупкой и позволяет ее блокировать. Молчание и секрет равно дают приют власти, закрепляют ее запреты; но они же и ослабляют ее тиски и да-

ют место более или менее неясным формам терпимости. Задумаемся, к примеру, над историей того, что по преимуществу и было великим «грехом» против природы. Чрезвычайная сдержанность текстов о содомии — этой столь туманной категории — и почти повсеместное воздержание от того, чтобы говорить о ней, в течение долгого времени делали возможным двойственное с ней обращение: с одной стороны — чрезвычайную суровость (казнь через сжигание на костре, которая все еще применялась в XVIII веке, причем сколько-нибудь серьезный протест против этого не был сформулирован до самой середины века), а с другой — заведомо чрезвычайно широкую терпимость (косвенный вывод о чем можно сделать из редкости судебных приговоров и что более непосредственно можно усмотреть в некоторых свидетельствах о мужских обществах, существовавших в армии или при Дворах). Так что появление в XIX веке в психиатрии, в юриспруденции, а также в литературе целой серии дискурсов о видах и подвидах гомосексуальности, инверсий, педерастии, «психического гермафродитизма», несомненно, способствовало очень сильному продвижению различных форм социального контроля в этой области «первертированности», но оно способствовало также и конституированию некоего «возвращенного» дискурса: гомосексуальность стала говорить о себе, отстаивать свою законность и свою «естественность», и часто в тех же терминах, в тех же категориях, посредством которых она была дисквалифицирована медициной.

Дело обстоит не так, что, с одной стороны, есть дискурс власти, а с другой — дискурс, который этому первому противостоит. Дискурсы являются тактическими элементами или блоками в поле отношений силы; внутри одной и той же стратегии могут быть самые различные и даже противоречащие друг другу дискурсы; и, наоборот, они могут обращаться,

не меняя своей формы, между противоположными стратегиями. У дискурсов о сексе не следует спрашивать, из какой имплицитной теории они проистекают, или какие моральные разделения они воспроизводят, или какую идеологию — господствующую или же ту, над которой господствуют,— они представляют. Их следует расспрашивать на двух уровнях — на уровне их тактической продуктивности: какие реципрокные эффекты знания и власти они обеспечивают, и на уровне их стратегической интеграции: какое стечение обстоятельств и какое отношение силы делает их использование необходимым в таком-то и таком-то эпизоде происходящих столкновений.

Речь, стало быть, идет о том, чтобы ориентировать себя в направлении такой концепции власти, которая исключительное право закона заменяет точкой зрения цели, исключительное право запрета — точкой зрения тактической эффективности, исключительное право суверенитета — анализом множественного и подвижного поля отношений силы, где производятся глобальные, но никогда не стабильные до конца эффекты господства. Скорее модель стратегий, чем модель права. И все это отнюдь не вследствие умозрительного выбора или теоретического предпочтения, но поскольку действительно одной из фундаментальных черт западных обществ как раз и является то, что отношения силы, в течение долгого времени находившие свое основное выражение в войне — во всех формах войны,— мало-помалу инвестировали себя в порядок политической власти.

3. Область

Не следует описывать сексуальность как некий своенравный напор, по своей природе чуждый и неизбежно непокорный власти, которая со своей стороны изнуряет себя тем, чтобы ее покорить, и зачастую терпит

крах в попытке полностью ее обуздать. Сексуальность предстает, скорее, как чрезвычайно тесный пропускной пункт для отношений власти: между мужчинами и женщинами, между молодыми и старыми, между родителями и детьми, между воспитателями и учениками, между священниками и мирянами, между администрацией и населением. В отношениях власти сексуальность вовсе не является самым глухим элементом, но, скорее, напротив — одним из тех, которые в наибольшей степени наделены инструментальностью: элементом, который может быть использован для наибольшего числа маневров, который может служить точкой опоры, шарниром для самых разнообразных стратегий.

Не существует одной-единственной глобальной стратегии, подходящей для всего общества и единообразно касающейся всех проявлений секса; думать, например, что весь секс часто пытались различными путями свести к его репродуктивной функции, к его гетеросексуальной и взрослой форме и к его супружеской легитимности,— значит, конечно, не принимать во внимание множественности преследуемых целей, многочисленности средств, задействованных в разного рода сексуальных политиках, которые касались обоих полов, разных возрастов и различных социальных классов.

В первом приближении кажется, что можно было бы различить, начиная с XVIII века, четыре основных стратегических ансамбля, которые и развертывают по отношению к сексу особые диспозитивы знания и власти. Они не родились в этот момент в готовом виде, но приобрели связность и достигли в порядке власти той эффективности, а в порядке знания — той продуктивности, которые позволяют описывать их в их относительной автономности.

Истеризация тела женщины — тройной процесс, посредством которого тело женщины было проана-

лизировано — квалифицировано и дисквалифицировано — как тело, до предела насыщенное сексуальностью; процесс, с помощью которого это тело было интегрировано — по причине некоторой, будто бы внутренне присущей ему патологии — в поле медицинских практик; с помощью которого, наконец, оно было приведено в органическую связь с социальным телом (упорядоченную плодовитость которого оно должно обеспечивать), с семейным пространством (субстанциальным и функциональным элементом которого оно должно быть), а также с жизнью детей (которую оно производит и которую оно должно гарантировать посредством биологически-моральной ответственности, длящейся весь период воспитания): Мать, с ее негативным образом «нервной женщины», конституирует наиболее зримую форму этой истеризации.

Педагогизация секса ребенка — двойное утверждение: во-первых, что почти все дети предаются или способны предаваться сексуальной деятельности и, во-вторых, что эта сексуальная деятельность, будучи непозволительной для ребенка, одновременно и «естественной» и «противоестественной», несет в себе опасности — физические и моральные, коллективные и индивидуальные. Дети определяются как «пороговые» сексуальные существа, как находящиеся еще по эту сторону от секса и одновременно — уже в нем, как стоящие на опасной линии раздела; родители, семья, воспитатели, врачи и психологи впоследствии должны будут взять на себя постоянную заботу об этом зародыше секса, драгоценном и гибельном, опасном и находящемся в опасности; эта педагогизация особенно проявляется в той войне против онанизма, которая длилась на Западе в течение почти двух веков.

Социализация производящего потомство поведения — экономическая социализация, которая достигается на окольном пути всякого рода побуждений и тормо-

жений, осуществляемых посредством «социальных» и налоговых мер по отношению к плодовитости супружеских пар; политическая социализация — через вменение супружеским парам ответственности перед социальным телом в целом (которое следует ограничивать или, наоборот, укреплять); медицинская социализация — через приписывание практикам контроля за рождаемостью патогенного значения как для индивида, так и для рода.

Наконец, *психиатризация извращенного удовольствия* — сексуальный инстинкт оказался выделенным в качестве автономного биологического и психического инстинкта; был проделан клинический анализ всех форм аномалий, которым он может быть подвержен; ему приписали роль нормализации и патологизации по отношению ко всему поведению в целом; наконец, была предпринята попытка найти корректирующую технологию для этих аномалий.

В озабоченности сексом, которая возрастает на протяжении всего XIX века, вырисовываются четыре фигуры — четыре привилегированных объекта знания, четыре мишени и точки закрепления для разного рода демаршей знания: истеричная женщина, мастурбирующий ребенок, мальтузианская пара, извращенный взрослый,— фигуры, каждая из которых соответствует одной из перечисленных стратегий, которые — каждая по-своему — пронизали и использовали секс детей, женщин и мужчин.

О чем же идет речь в этих стратегиях? О борьбе против сексуальности? Или об усилии взять ее под контроль? О попытке лучше ею управлять? И замаскировать то, что может быть в ней нескромного, бросающегося в глаза, непокорного? Или сформулировать о ней как раз такую порцию знания — не больше не меньше,— которая была бы приемлемой или

полезной? На самом деле речь тут идет, скорее, собственно о *производстве* сексуальности. Ее, эту сексуальность, не следует понимать ни как нечто данное от природы, что власть будто бы пытается обуздать, ни как некую темную область, с которой знание якобы малопомалу пытается снять покров. Сексуальность — это имя, которое можно дать некоторому историческому диспозитиву: это не подпольная реальность, над которой будто бы разыгрываются трудные схватки, но обширная поверхностная сеть, где стимуляция тел, интенсификация удовольствий, побуждение к дискурсу, образование знаний, усиление контролей и сопротивлений сцепливаются друг с другом в соответствии с несколькими важнейшими стратегиями знания и власти.

Можно допустить, что сексуальные отношения во всяком обществе давали место некоему *диспозитиву супружеского союза*: системе брака, установления и расширения родственных связей, передачи имен и имущества. Этот диспозитив супружеского союза вместе с механизмами принуждения, которые его обеспечивают, вместе с тем знанием, нередко — сложным, которого он требует, постепенно утрачивал свое значение по мере того, как экономические процессы и политические структуры больше уже не находили в нем адекватного инструмента и достаточной опоры. Современные западные общества изобрели и пустили в ход, особенно начиная с XVIII века, некий новый диспозитив, который накладывается на первый и, не упраздняя его, способствует уменьшению его значения. Это — *диспозитив сексуальности*; как и диспозитив супружества, он замыкается на сексуальных партнерах, но совершенно иначе. Эти два диспозитива можно было бы почленно противопоставить. Диспозитив супружества выстраивается вокруг системы правил, определяющих разрешенное и запрещенное, предписанное и незаконное. Диспозитив же сексуаль-

ности функционирует в соответствии с подвижными, полиморфными и сообразующимися с обстоятельствами техниками власти. Диспозитив супружества среди своих основных задач имеет задачу воспроизводить игру отношений и поддерживать закон, ими управляющий. Диспозитив сексуальности же, напротив, порождает постоянное расширение областей и форм контроля. Что существенно для первого — так это связь между партнерами, обладающими определенным статусом; для второго же — это телесные ощущения, качество удовольствий, природа впечатлений, сколь бы тонкими и неуловимыми они ни были. Наконец, если диспозитив супружества крепко сочленен с экономикой в силу той роли, которую он может играть в передаче или в обращении богатств, то диспозитив сексуальности связан с экономикой через многочисленные и изощренные передаточные звенья, основным из которых, однако, является тело — тело, которое производит и которое потребляет. Словом, диспозитив супружества, безусловно, упорядочен гомеостазисом социального тела, гомеостазисом, который этим диспозитивом должен поддерживаться; отсюда — его привилегированная связь с правом; отсюда также тот факт, что его кульминацией является «воспроизводство». Право же на существование диспозитива сексуальности состоит не в том, чтобы воспроизводиться, а в том, чтобы размножаться, обновлять, захватывать, изобретать, проникать в тела — все более и более детально, и контролировать население все более и более глобально. Следует, стало быть, принять три или четыре тезиса, противоположных тому, что предполагается темой сексуальности, подавленной современными формами общества: сексуальность связана с недавно появившимися диспозитивами власти; ее экспансия постоянно возрастала, начиная с XVII века; распорядок, который ее с тех пор поддерживал, не

определялся воспроизводством — он был связан с самого начала с интенсификацией тела, с наделением его ценностью в качестве объекта знания и в качестве элемента в отношениях власти.

Было бы неточностью сказать, что диспозитив сексуальности заменил диспозитив супружества. Можно вообразить, что однажды, быть может, он его и в самом деле заменит. Фактически, если он сегодня и имеет тенденцию его перекрыть, то все же он его не стер и не сделал бесполезным. Впрочем, исторически, именно вокруг и исходя из диспозитива супружества и установился диспозитив сексуальности. Его образующим ядром выступила практика покаяния, затем исповедывания совести и духовного руководства: как мы уже видели[1], именно секс в качестве субстрата отношений становился предметом обсуждения на суде покаяния; вопрос, который здесь задавался,— это вопрос о вещах разрешенных или запрещенных (супружеская измена, внебрачная связь, связь с лицом, запрещенная по крови или по статусу, законный или незаконный характер акта соединения); потом, понемногу, вместе с новым пастырством, с его применением в семинариях, коллежах и монастырях, от проблематики отношения перешли к проблематике «плоти», т.е. тела, ощущения, природы удовольствия, наисекретнейших движений вожделения, тончайших форм наслаждения и удовлетворения. Рождалась «сексуальность» — рождалась из техники власти, которая первоначально была центрирована на супружестве. И с тех пор она не переставала функционировать в отношении к системе супружества и с опорой на нее. Ячейка семьи, в том значении, которое было ей придано по ходу XVIII века, позволила развернуться на

---

[1] Сравни выше, с.135.

двух своих главных измерениях — ось «муж-жена» и ось «родители-дети» — основным элементам диспозитива сексуальности (женское тело, раннее детское развитие, регулирование рождаемости и, безусловно, в меньшей степени — спецификация извращений). Не следует понимать семью, в ее современной форме, как структуру — социальную, экономическую и политическую — супружества, структуру, которая исключает сексуальность или, по крайней мере, обуздывает и приглушает ее насколько возможно и удерживает от нее только полезные функции. Напротив, роль ее состоит в том, чтобы укоренять сексуальность и конституировать для нее постоянную опору. Семья обеспечивает производство такой сексуальности, которая, не совпадая с исключительными правами супружества, все же позволяет, чтобы системы супружества были пронизаны совершенно новой тактикой власти, до того им неизвестной.

Семья — это пункт обмена между сексуальностью и супружеством: она переносит закон и измерение юридического в диспозитив сексуальности; и она же переносит экономику удовольствия и интенсивность ощущений в распорядок супружества.

Это сцепление диспозитива супружества и диспозитива сексуальности в форме семьи позволяет понять ряд фактов: что семья становится, начиная с XVIII века, местом обязательного присутствия аффектов, чувств и любви; что семья является привилегированной точкой зарождения сексуальности; что по этой причине сексуальность рождается «инцестуозной». Вполне возможно, что в обществах, где преобладают диспозитивы супружества, запрет инцеста оказывается функционально необходимым правилом. Но в обществе, подобном нашему, где семья является наиболее активным очагом сексуальности и где ее существование, безусловно, поддерживается и

длится именно требованиями сексуальности, инцест уже по совершенно другим причинам и совершенно иным образом занимает центральное место: здесь он постоянно и востребуется и отвергается — как объект и неотступно преследующий и призываемый, как устрашающая тайна и необходимое сочленение. Он предстает как то, что в высшей степени запрещено в семье, поскольку она выступает в качестве диспозитива супружества; но в равной мере инцест также и то, что постоянно требуется, чтобы семья действительно была очагом постоянного возбуждения сексуальности. Если на протяжении более века Запад проявлял столь большой интерес к запрету инцеста, если в этом запрете, почти со всеобщего согласия, видели социальную универсалию и один из непременных пунктов перехода к культуре, то это, быть может, потому, что в нем видели средство защититься вовсе не от инцестуозного желания, но от экспансии и от последствий этого диспозитива сексуальности, который был уже установлен, но неудобство которого, наряду со многими преимуществами, состояло в том, что он игнорировал законы и юридические формы супружества. Утверждать, что всякое общество, каким бы оно ни было, а следовательно, и наше, подчинено этому правилу правил, значило гарантировать, что и диспозитив сексуальности, странными эффектами которого — и среди них интенсификацией аффективности внутри пространства семьи — уже начинали манипулировать,— что и он не сможет ускользнуть от великой и древней системы супружества. И право — даже внутри новой механики власти — будет, таким образом, спасено. Ибо таков парадокс этого общества, которое, начиная с XVIII века, изобрело столько технологий власти, чуждых праву: оно опасается их последствий и размножений и потому пытается перекодировать их в формы права. Если до-

пустить, что порогом всякой культуры является запрещенный инцест, то сексуальность тогда оказывается испокон веков размещенной под знаком закона и права. Этнология, которая в течение столь долгого времени непрестанно разрабатывала транскультурную теорию запрета на инцест, оказала большую услугу всему современному диспозитиву сексуальности и производимым им теоретическим дискурсам.

То, что произошло начиная с XVII века, может быть расшифровано следующим образом: диспозитив сексуальности, первоначально сложившийся на краях семейных институтов (в нравственном руководстве, в педагогике), мало-помалу начинает центрироваться на семье: все, что могло быть в нем чуждого, неустранимого, возможно — гибельного для диспозитива супружества (сознание этой опасности проявляется как в критике, столь часто адресуемой несдержанности наставников, так и в споре, чуть более позднем, о частном или публичном, институциональном или семейном воспитании детей[1]), — все это берется теперь на свой счет семьей, семьей реорганизованной, несомненно, более тесной и, конечно же, интенсифицированной по отношению к прежним функциям, которые она отправляла внутри диспозитива супружества. Родители, супруги становятся в рамках семьи основными агентами диспозитива сексуальности, который, в свою очередь, вовне опирается на врачей, педагогов, позже — на психиатров, внутри же начинает дублировать, а вскоре — и «психологизировать» или «психиатризировать» отношения супружества.

Тогда и появляются эти новые персонажи: невротичная женщина, фригидная супруга, мать, безраз-

---

[1] *Тартюф* Мольера и *Наставник* Ленца, отстоящие друг от друга во времени более чем на столетие, представляют собой оба интерференцию диспозитива сексуальности с диспозитивом семьи — внутри духовного руководства в случае *Тартюфа* и внутри воспитания — в случае *Наставника*.

личная или же не находящая себе покоя из-за ужасных навязчивостей, муж — импотент, садист или извращенец, истеричная или неврастеничная дочь, рано созревший и уже изнуренный ребенок, молодой гомосексуалист, отказывающийся жениться или пренебрегающий своей женой. Это — фигуры, совмещающие сбившееся с пути супружество и аномальную сексуальность; расстройство последней они вносят в порядок первого; для системы супружества же они являются поводом отстаивать свои права внутри порядка сексуальности. Тогда со стороны семьи рождается настойчивая просьба — просьба помочь в разрешении этих злосчастных игр между сексуальностью и супружеством; и попав в ловушку этого диспозитива сексуальности, который сделал в нее вклады извне, который способствовал ее укреплению в ее современной форме, семья обращает к врачам, к педагогам, к психиатрам, равно как и к священникам и пасторам,— ко всем этим возможным «экспертам» протяжную жалобу о своем сексуальном страдании. Все происходит так, как если бы она внезапно раскрыла опасный секрет того, что ей вдалбливали в голову и непрестанно внушали: она, краеугольный камень супружества, явилась началом всех бедствий секса. И вот, начиная по крайней мере с середины XIX века, она устраивает облаву на малейшие следы сексуальности в себе, вырывает у самой себя тяжелейшие признания, настойчиво добивается, чтобы ее выслушали все те, кто может что-то об этом знать, и открывает себя настежь для бесконечного рассмотрения. Семья — это кристалл в диспозитиве сексуальности: кажется, что она рассеивает сексуальность, тогда как на самом деле она ее отражает и преломляет. Благодаря своей проницаемости и благодаря этой игре отражений наружу она является для этого диспозитива одним из наиболее ценных тактических элементов.

Тут, однако, не обошлось без напряжения и без проблем. Несомненно, и здесь Шарко выступает в качестве центральной фигуры. В течение многих лет он был самым именитым среди тех, к кому семьи, затопленные перенасыщавшей их сексуальностью, обращались как к третейскому судье и попечителю. И первейшей заботой его, принимавшего со всего света родителей, которые приводили своих детей, мужей, которые приводили своих жен, и жен, которые приводили своих мужей, была забота о том — что он часто советовал и своим ученикам,— чтобы отделить «больного» от его семьи и — дабы лучше его наблюдать — слушать эту последнюю как можно меньше[1]. Он стремился выделить область сексуальности из системы супружества, чтобы лечить ее непосредственно с помощью медицинской практики, техничность и автономность которой были гарантированы неврологической моделью. Вот таким образом медицина переводила на свой счет и в соответствии с правилами специфического знания ту самую сексуальность, озаботиться которой как важнейшей задачей и величайшей опасностью она сама же семьи и побуждала. И Шарко вновь и вновь отмечает, с каким трудом семьи «уступали» врачу пациента, которого они же ему и привели; как они осаждали лечебницы, где пациент содержался на расстоянии, и какими помехами они непрестанно затрудняли работу врача. Хотя им не о чем было беспокоиться: терапевт и осущес-

---

[1] Шарко, в своих *Лекциях по вторникам*, 7 января 1888 года говорит: «Для успешного лечения молодой истеричной девушки не следует оставлять ее с отцом и матерью, нужно поместить ее в лечебницу.[...] Знаете ли вы, сколько молодые благовоспитанные девушки плачут по своим матерям, когда с ними расстаются? ...Возьмем, если угодно, средний случай: полчаса — это не много». В лекции 25 января он добавляет: «В случае истерии у юношей — что нужно сделать, так это отделить их от матерей. Пока они вместе, ничего не выйдет.[...] Порой отец так же несносен, как мать; наилучшим действием поэтому будет устранить их обоих».

твлял свое вмешательство ради того, чтобы вернуть им индивидов, которые могли бы быть сексуально интегрированы в систему семьи; и это вмешательство, пусть оно и имело дело с сексуальным телом, не позволяло ему, однако, выражать себя в явном дискурсе. Об этих «генитальных причинах» говорить не следует — такова была произнесенная вполголоса фраза, которую однажды, в 1886 году, подслушало самое знаменитое ухо нашего времени из уст Шарко.

В пространстве этой игры и расположился психоанализ, значительно изменив, однако, распорядок тревог и перестраховок. Поначалу он и впрямь должен был вызывать недоверие и враждебность, поскольку, доводя до предела урок Шарко, он предпринял рассмотрение сексуальности индивидов вне контроля семьи; он извлек на свет эту сексуальность саму по себе, не прикрывая ее неврологической моделью; более того, тем анализом семейных отношений, который он проделал, он поставил их под вопрос. Но вот психоанализ, который в своей технической части, казалось бы, поместил сексуальные признания вне суверенитета семьи, обнаруживает в самой сердцевине этой сексуальности в качестве принципа ее образования и шифра ее интеллигибельности закон супружества, запутанные игры женитьб и родственных связей, равно как и инцест. Гарантия, что там, в глубине сексуальности каждого, обнаружится отношение «родители-дети», позволяла — в тот самый момент, когда все, вроде бы, указывало на обратный процесс,— сохранить прикрепление диспозитива сексуальности к системе супружества. Можно было не опасаться тогда, что сексуальность окажется по своей природе чуждой закону: им-то она и конституировалась. Родители, не бойтесь отводить своих детей на анализ: он научит их, что, во всяком случае, именно вас-то они и любят. Дети, не слишком переживайте, что вы не сироты, что

вы всегда найдете в глубине себя Мать-Объект или верховный знак Отца: именно через них вы и получаете доступ к желанию. Отсюда — после такой сдержанности — это неумеренное потребление анализа в тех обществах, где диспозитив супружества и система семьи нуждались в укреплении. Ибо это и есть одна из основных точек всей этой истории диспозитива сексуальности: он родился вместе с технологией «плоти» в классическом христианстве, с опорой на системы супружества и регулирующие их правила; сегодня, однако, он играет обратную роль — именно он и стремится поддержать прежний диспозитив супружества. От нравственного наставления до психоанализа, диспозитивы супружества и сексуальности, поворачиваясь друг относительно друга в соответствии с тем медленным процессом, которому вот уже более трех веков, поменялись местами; в христианском пастырстве закон супружества кодировал эту плоть, которую как раз тогда и обнаруживали, и навязывал ей с самого начала все еще юридическую арматуру; с приходом же психоанализа именно сексуальность дает плоть и жизнь порядкам супружества, насыщая их желанием.

Областью, об анализе которой пойдет речь в следующих за этим томом работах, и является, стало быть, этот *диспозитив сексуальности*: его образование на основе христианской «плоти»; его разворачивание через те четыре важнейшие стратегии, которые сложились в XIX веке,— сексуализацию ребенка, истеризацию женщины, спецификацию извращений и регулирование рождаемости,— через все эти стратегии, проходящие сквозь семью, по поводу которой следовало бы хорошенько понять, что она была не запрещающей силой, но, напротив, главнейшим фактором сексуализации.

Первый момент соответствовал бы необходимости образовывать «рабочую силу» (стало быть — никакой бесполезной «растраты», никакого расточи-

тельства энергии, все силы — только для работы) и обеспечивать ее воспроизводство (институт брака, регулируемое изготовление детей). Второй момент соответствовал бы той эпохе *Spätkapitalismus*, когда эксплуатация наемного труда не требует уже таких насильственных и физических принуждений, как в XIX веке, и когда политика тела не нуждается больше в выпадении секса или в его ограничении только воспроизводящей ролью; политика эта проводится, скорее, через его множественное канализирование в контролируемые обороты экономики: сверхрепрессивная — как говорят — десублимация.

Однако, если политика секса задействует уже не столько закон запрета, сколько целый технический аппарат, если речь идет, скорее, о производстве «сексуальности», а не о подавлении секса, то следует отказаться от подобного членения, открепить анализ от проблемы «рабочей силы» и, безусловно, отбросить диффузный энергетизм, который поддерживает тему подавляемой в силу экономических соображений сексуальности.

4. Периодизация

История сексуальности, если центрировать ее на механизмах подавления, предполагает два разрыва. Один — в XVII веке: рождение главнейших запретов, придание значимости исключительно взрослой и супружеской сексуальности, императивы приличия, обязательное избегание тела, приведение к молчанию и императивные стыдливости языка; другой — в XX веке (меньше, впрочем, разрыв, нежели отклонение кривой): это момент, когда механизмы подавления начали будто бы ослабевать; когда будто бы совершился переход от непреложных сексуальных запретов к известной терпимости по отношению к до- и внебрачным связям; когда будто бы ослабла дисквалификация

«извращенцев», а их осуждение законом отчасти сгладилось; когда табу, тяготевшие над детской сексуальностью, по большей части оказались якобы снятыми.

Следует попытаться проследить хронологию этих происшествий: изобретений, инструментальных мутаций, остаточных явлений. Но существует еще и календарь их употребления, хронология их распространения и тех эффектов (подчинения или сопротивления), которые они индуцируют. Эти множественные датировки, конечно же, не совпадают с тем известным циклом подавления, который обычно помещают между XVII и XX веками.

1. Хронология самих по себе техник уходит далеко в прошлое. Точку их образования следует искать в практиках покаяния средневекового христианства или, скорее, в двойной серии, образуемой обязательным, исчерпывающим и периодическим признанием, которое предписывалось всем верующим. Латеранским собором — с одной стороны, и методами аскетизма, духовного упражнения и мистицизма, которые особенно интенсивно разрабатывались начиная с XIV века — с другой.

Сначала Реформация, затем Тридентский собор маркируют важную мутацию и раскол в том, что можно было бы назвать «традиционной технологией плоти». Раскол, глубина которого не должна недооцениваться; это не исключает, однако, определенного параллелизма католических и протестантских методов исповедывания совести и пастырского руководства: и тут и там вместе со всякого рода ухищрениями устанавливаются способы анализа «вожделения» и его выведения в дискурс. Это была богатая и рафинированная техника, которая, начиная с XVI века, развивалась благодаря длительным теоретическим разработкам и фиксировалась в формулах, которые могли бы выступить символом для умеренного ригоризма

Альфонса де Лигуори — с одной стороны, и для уэслиевской педагогики — с другой.

Так вот, в том же самом конце XVIII века и в силу причин, которые еще нужно будет установить, рождается совершенно новая технология секса; новая — поскольку, не будучи действительно независимой от тематики греха, в главном она ускользала от института церкви. Через посредство педагогики, медицины и экономики она превращала секс в дело не просто светское, но в дело государственной важности; и более того: в дело, внутри которого и социальное тело в целом и почти каждый из его индивидов призывались поставить себя под надзор. Новая еще и потому, что технология эта развивалась по трем осям: педагогики, нацеленной на своеобразную сексуальность ребенка, медицины, нацеленной на сексуальную физиологию женщины и, наконец, демографии, имеющей целью спонтанное или согласованное регулирование рождаемости. «Грех юности», «нервные болезни» и «мошенничества с деторождением» — как позже назовут эти «пагубные секреты» — маркируют, таким образом, три привилегированные области этой новой технологии. Для каждой из них технология эта, конечно же, подхватывает — не без того, чтобы их при этом упростить,— методы, уже сформированные христианством: детская сексуальность выступила в качестве проблемы уже для духовной педагогики христианства (небезразлично, что первый трактат, посвященный греху «*мягкотелости*», был написан в XV веке Жерсоном, воспитателем и мистиком, и что сборник *Онания*, составленный Деккером в XVIII веке, воспроизводит слово в слово примеры, приводившиеся англиканским пастырством); в свою очередь, медицина нервов и истерических припадков подхватывает в XVIII веке область анализа, уже определенную к тому моменту, когда феномены одержимости

обнажили серьезный кризис столь «нескромных» практик нравственного руководства и духовного исповедывания (нервная болезнь — это не есть, конечно же, истина об одержимости; но нельзя сказать, что медицина истерии никак не связана с прежней практикой руководства «одержимыми» женщинами); и, наконец, кампании по поводу рождаемости переводят в другую форму и перемещают на другой уровень контроль за супружескими отношениями, рассмотрение которых с такой настойчивостью производилось христианским покаянием. Явная преемственность, которая не мешает, однако, фундаментальной трансформации: технология секса, начиная с этого момента, будет упорядочиваться преимущественно институтом медицины, требованием нормальности и скорее проблемой жизни и болезни, нежели вопросом смерти и вечной кары. «Плоть» низводится до организма.

Эта мутация располагается на повороте от XVIII к XIX веку; она открыла дорогу множеству других, из неё проистекающих трансформаций. Вначале одна из них отделила медицину пола от общей медицины тела; она обособила половой «инстинкт», который даже без органических изменений может представлять собой конститутивные аномалии, приобретенные отклонения, хронические заболевания и патологические процессы. Индикатором здесь может служить *Сексуальная психопатия* Генриха Каана, вышедшая в 1846 году: с этих пор начинается относительная автономизация пола по отношению к телу и, соответственно этому, появление медицины, некой «ортопедии», которая для пола якобы характерна,— словом, открытие этой обширной медикопсихологической области «извращений», которая в скором времени должна будет принять эстафету прежних моральных категорий распутства и излишества. В то же самое время анализ наследственности поставил секс (сексу-

альные отношения, венерические болезни, брачные союзы, извращения) в позицию «биологической ответственности» по отношению к роду: секс не только может быть поражен своими собственными болезнями, но он может, если его не контролировать, либо передавать, либо создавать болезни для будущих поколений; он, таким образом, оказывается в основе целого патологического капитала рода. Отсюда — медицинский, но также и политический проект организации государственного управления браками, рождаемостью и продолжительностью жизни; пол и его плодовитость должны подлежать регулированию. Медицина извращений и программы улучшения рода были двумя важнейшими инновациями в технологии секса второй половины XIX века.

Инновациями, которые легко сочленялись, поскольку теория «дегенерации» позволяла им бесконечно отсылать друг к другу; она объясняла, каким образом наследственность, чреватая различными заболеваниями — безразлично: органическими, функциональными или психическими — производит в конечном счете сексуального извращенца (загляните в родословную какого-нибудь эксгибициониста и гомосексуалиста: вы непременно там найдете разбитого односторонним параличом предка, чахоточного родителя или дядю, пораженного старческим безумием); но она объясняла и то, каким образом сексуальное извращение вело к вырождению потомства: детскому рахитизму, бесплодию следующих поколений. Связка «извращение-наследственность-дегенерация» конституировала прочное ядро новых технологий секса. И не нужно думать, что речь здесь идет всего лишь о некой медицинской теории, научно несостоятельной, злоупотребляющей морализированием. Площадь ее рассеивания была обширной, а внедрение ее — глубоким. Психиатрия, но также и юриспруденция, судебная медици-

на, инстанции социального контроля, надзор за опасными или находящимися в опасности детьми в течение долгого времени функционировали «à la дегенерация», в духе системы «наследственность-извращение». Целая социальная практика, по отношению к которой государственный расизм явился ее отчаянной, но вместе с тем и связной формой, дала этой технологии секса опасную мощь и далеко идущие последствия.

Нельзя верно понять все своеобразие положения психоанализа в конце XIX века, если не видеть того разрыва, который он произвел по отношению к этой великой системе дегенерации: он подхватил проект некой медицинской технологии, сопряженной с сексуальным инстинктом, но постарался освободить ее от ее соотнесенности с наследственностью и, следовательно — от всех и всяких форм расизма и евгенизма. Теперь можно, конечно, припоминать то, что было у Фрейда от воли к нормализации, равно как и изобличать ту роль, которую в течение многих лет играл институт психоанализа. Однако внутри той большой семьи технологий секса, уходящей корнями далеко в историю христианского Запада, и среди тех из них, что произвели в XIX веке медикализацию секса, психоанализ был вплоть до сороковых годов нашего века именно той технологией, которая решительно противостояла политическим и институциональным эффектам системы «извращение-наследственность-дегенерация».

Понятно, что генеалогия всех этих техник — с их мутациями и перемещениями, с их непрерывностями и разрывами — не совпадает с гипотезой великой репрессивной фазы, торжественное открытие которой состоялось будто бы в классическую эпоху, а долгая церемония закрытия растянулась на весь XX век. Скорее, здесь имела место бесконечная изобретательность, постоянное размножение методов и способов, с двумя моментами особой плодовитости в этой пролифериру-

ющей истории: развитие процедур направления и исповедывания совести к середине XVI века и появление медицинских технологий секса — в начале XIX.

2. Это, однако, пока лишь датировка самих техник. Иной была история их распространения и точек приложения. Если писать историю сексуальности в терминах подавления и если соотносить это подавление с использованием рабочей силы, то и в самом деле следовало бы предположить, что способы контроля за сексом были наиболее интенсивными и тщательными именно тогда, когда они адресовались неимущим классам; что они следовали по линиям наибольшего господства и наиболее систематической эксплуатации: именно взрослый человек, молодой, располагающий для того, чтобы существовать, лишь своей собственной силой, и должен был бы стать первой мишенью для подчинения, направленного на то, чтобы перемещать свободные энергии бесполезного удовольствия в сторону обязательного труда. Кажется, однако, что все происходило иначе. Напротив, наиболее строгие техники сложились и в особенности — применялись, первоначально и с наибольшей интенсивностью, внутри классов в экономическом отношении — привилегированных и в политическом отношении — руководящих. Нравственное руководство, исповедывание самого себя, вся эта длительная разработка грехов плоти, скрупулезное распознавание вожделения — так много изощренных приемов, которые могли быть доступны лишь для узких групп. Метод покаяния Альфонса де Лигуори, правила, предложенные методистам Джоном Уэсли, действительно обеспечили этим приемам в некотором роде более широкое распространение, но произошло это ценою значительного упрощения. То же самое можно было бы сказать о семье как инстанции контроля и точке сексуального насыщения: именно в «буржуазной»

или «аристократической» семье была первоначально проблематизирована сексуальность детей и подростков; в ней же была медикализирована сексуальность женщины; и именно она первой была поднята по тревоге в связи с возможной патологией секса, в связи с неотложной нуждой за ним надзирать и необходимостью изобрести рациональную корректирующую технологию. Именно эта семья была местом первоначальной психиатризации секса. Она первой пришла в состояние повышенной возбудимости по отношению к сексу, придумывая себе страхи, изобретая рецепты, призывая на помощь искусные техники, порождая — чтобы повторять их самой себе — бесчисленные дискурсы. Буржуазия начала с того, что именно свой секс стала рассматривать как вещь важную, как хрупкое сокровище, как тайну, которую с необходимостью надлежит познать. Не следует забывать, что персонажем, в который сделал первые свои вклады диспозитив сексуальности, персонажем, который одним из первых был «сексуализирован», — что им была «праздная» женщина — на границе между «светом», где она всегда должна была выступать в качестве ценности, и семьей, где ей был определен новый жребий супружеских и родительских обязанностей; так появляется «нервная» женщина, женщина, страдающая «истерическими припадками»; именно здесь истеризация женщины нашла точку своего закрепления. Что же касается подростка, растрачивающего в тайных удовольствиях свою будущую субстанцию, то ребенком-онанистом, столь сильно занимавшим врачей и воспитателей с конца XVIII по конец XIX века, был не ребенок из народа, будущий рабочий, которому, возможно, следовало бы преподать дисциплину тела, но ученик коллежа — ребенок, окруженный слугами, наставниками и гувернантками, ребенок, который рисковал не столько подорвать свои физи-

ческие силы, сколько поставить под угрозу интеллектуальные способности, моральный долг и обязанность сберечь для своей семьи и для своего класса здоровое потомство.

Как раз народные слои долгое время ускользают от действия диспозитива «сексуальности». Конечно, они были подчинены — особым образом — диспозитиву «супружества»: придание значимости легитимному браку и высокой рождаемости, исключение брачных союзов между кровными родственниками, предписание социальной и местной эндогамии. Зато маловероятно, чтобы христианская технология плоти когда-либо имела для них большое значение. Что же касается механизмов сексуализации, то они медленно туда проникли, в три последовательных этапа. Первоначально — в связи с проблемами рождаемости, когда в конце XVIII века было обнаружено, что искусство обманывать приг ту вовсе не было привилегией горожан и развратников, но было известно и практиковалось теми, кто, будучи столь близкими к самой природе, должны были бы более чем кто-либо еще испытывать к этому отвращение. Затем — когда приблизительно в 30-е годы XIX века организация «канонической» семьи выступила в качестве инструмента политического контроля и экономического регулирования, необходимого для подчинения городского пролетариата: широкая кампания за «моральное воспитание» неимущих классов. Наконец — когда на исходе XIX века сложился юридический и медицинский контроль за извращениями: во имя всеобщей защиты общества и расы. Можно сказать, что тогда-то диспозитив «сексуальности», выработанный — в своих наиболее сложных и интенсивных формах — для привилегированных классов и ими же самими, распространился на все социальное тело в целом. Нельзя сказать, однако, что он принял повсеместно одни и те же

формы и повсюду стал использовать одни и те же инструменты (соответствующие роли медицинской и юридической инстанций вовсе не были одними и теми же здесь и там; не был тем же самым и способ, каким функционировала медицина сексуальности).

* * *

Эти хронологические напоминания — идет ли речь об изобретении техник или о календаре их распространения — не лишены смысла. Они делают весьма сомнительной идею о каком-то репрессивном периоде, имеющем начало и конец, вычерчивающем, по крайней мере, некую кривую с ее точками перегиба: представляется правдоподобным, что не существовало эпохи ограничения сексуальности; и точно так же напоминания эти заставляют сомневаться в гомогенности процесса на всех уровнях общества и для всех классов: не существовало и единой политики по отношению к сексу. Но особенно проблематичным делают они самый смысл этого процесса и разумные основания его существования: кажется, что вовсе не как принцип ограничения удовольствия других был установлен диспозитив сексуальности теми, кого по традиции называли «правящими классами». Скорее, думается, они испытали его прежде всего на самих себе. Что ж, еще одно перевоплощение этого буржуазного аскетизма, столько раз описанного в связи с Реформацией, новой этикой труда и подъемом капитализма? Кажется, не об аскетизме как раз идет тут речь; во всяком случае — не об отказе от удовольствия или о дисквалификации плоти; напротив — об интенсификации тела, проблематизации здоровья и условий его функционирования,— речь идет о техниках максимализации жизни. Речь шла поначалу скорее не о подавлении секса эксплуатируемых классов, но о теле и силе, о долголетии, о потомстве и о происхождении «доминирующих» классов. Именно там и был

установлен, прежде всего, диспозитив сексуальности — как новое распределение удовольствий, дискурсов, истины и власти. Подозревать здесь следует скорее самоутверждение одного класса, нежели закабаление другого: защита, охрана, усиление и экзальтация — все, что впоследствии ценой различных трансформаций было распространено на других как средство экономического контроля и политического подчинения. Этими вкладами в свой собственный секс буржуазия заставляла признавать — с помощью технологии власти и знания, которую она же и изобретала,— высокую политическую цену своего тела, своих ощущений, своих удовольствий, своего здоровья и своего выживания. Не будем же выделять во всех этих процедурах то, что может быть в них от ограничений, от стыдливости, от увертoк и умолчания, чтобы отнести все это к некоему конститутивному запрету, или к вытеснению, или к инстинкту смерти. То, что здесь действительно конституировалось, так это политическое упорядочивание жизни — не через закабаление другого, но через утверждение себя. Вовсе не так, что класс, ставший гегемоном в XVIII веке, будто бы счел необходимым ампутировать у своего тела секс — бесполезный, расточительный и опасный, когда он не предназначен единственно для воспроизведения рода,— напротив, можно сказать, что этот класс дал себе тело, чтобы о нем заботиться, защищать его, культивировать и оберегать от всяческих опасностей и контактов, изолировать от других, дабы оно сохранило свое дифференциальное значение; и все это — давая себе среди прочих средств технологию секса.

Секс не есть та часть тела, которую буржуазия должна была дисквалифицировать или аннулировать, чтобы заставить работать тех, над кем она господствовала. Секс является тем ее собственным элементом, который больше, чем что бы то ни было другое, ее беспо-

коил и занимал, который добивался ее заботы и получил ее, который она культивировала со смесью страха, любопытства, упоения и лихорадки. Буржуазия идентифицировала с сексом или, по крайней мере, подчинила ему свое тело, предоставив ему загадочную и безграничную над этим телом власть; она связала с ним свою жизнь и свою смерть, сделав его ответственным за свое будущее здоровье; она инвестировала в него свое будущее, полагая, что он имеет неотвратимые последствия для ее потомства; она подчинила ему свою душу, утверждая, что именно он конституирует ее наиболее сокровенную и определяющую часть. Не стоит представлять себе буржуазию символически кастрирующей себя, дабы легче было отказывать другим в праве иметь секс и пользоваться им по своему усмотрению. Скорее, нужно увидеть, как, начиная с XVIII века, она стремится дать себе некоторую сексуальность и на ее основе конституировать себе специфическое тело — «классовое» тело со своими особыми здоровьем, гигиеной, потомством и своей породой: аутосексуализация своего тела, воплощение секса в своем собственном теле, эндогамия секса и тела. Для этого, несомненно, был целый ряд причин.

В первую очередь, это — транспозиция в другие формы тех способов, которыми пользовалось дворянство, дабы маркировать и удержать свое сословное отличие; поскольку и дворянская аристократия тоже утверждала особость своего тела, но это было утверждение по *крови*, т.е. по древности родословной и по достоинству супружеских союзов; буржуазия же, дабы снабдить себя телом, напротив, посмотрела с точки зрения потомства и здоровья своего организма. «Кровью» буржуазии стал ее секс. И это — не игра слов; многие из тем, которые были свойственны сословным манерам знати, можно вновь обнаружить у буржуазии XIX века, но в виде биологических, медицин-

ских и евгенических предписаний; генеалогическая забота превратилась в озабоченность наследственностью; в том, что касается брака, стали принимать в расчет не только экономические соображения и требования социальной гомогенности, не только обещания наследства, но и все то, что могло угрожать наследственности; семейства носили и одновременно скрывали своего рода инвертированный и темный герб, позорящей четвертью которого были болезни или пороки родни: общий паралич кого-нибудь из предков, неврастения матери, чахотка младшей дочери, тетка-истеричка или эротоманка, кузены с дурными нравами.

Но в этой заботе о сексуальном теле было нечто большее, чем просто буржуазная транспозиция дворянских тем с целью собственного самоутверждения. Речь тут шла также и о другом проекте — о проекте безграничной экспансии силы, крепости, здоровья, жизни. Придание ценности телу связано, конечно, с процессом роста и установления гегемонии буржуазии, но вовсе не по причине той рыночной стоимости, которую приобрела рабочая сила, а вследствие того политического, экономического, но также и исторического значения, которое могла бы представлять для настоящего и будущего буржуазии «культура» ее собственного тела. Ее господство от этого в какой-то мере зависело; это было не только экономическим или идеологическим делом — это было также и делом «физическим». Свидетельство тому — опубликованные в конце XVIII века столь многочисленные труды по гигиене тела, искусству долголетия, методам производства здоровых детей и продления их жизни, труды по способам улучшения человеческого потомства; труды эти свидетельствуют, таким образом, о корреляции этой заботы о теле и сексе со своего рода «расизмом». Этот последний, однако, весьма отличался от того, который обнаруживала знать,— от расизма, ко-

торый подчинялся по преимуществу целям консервации. В случае же буржуазии речь идет о динамическом расизме, о расизме экспансии, даже если он пока и находился в зачаточном состоянии и вынужден был ждать до второй половины XIX века, чтобы принести те плоды, которые нам уже выпало вкусить.

Да простят меня те, для кого буржуазия означает выпадение тела и вытеснение сексуальности, для кого классовая борьба подразумевает битву за устранение этого вытеснения. «Спонтанная философия» буржуазии является, возможно, не настолько идеалистичной и кастрирующей, как это утверждают; во всяком случае, одна из первых ее забот состояла в том, чтобы дать себе тело и сексуальность и тем самым обеспечить себе силу, долговечность и размножение в веках этого тела через организацию диспозитива сексуальности. И процесс этот был связан с тем движением, которым она утверждала свое отличие и свою гегемонию. Следует, конечно же, признать, что одной из первоначальных форм классового сознания является утверждение тела; по крайней мере, именно так обстояло дело с буржуазией в XVIII веке: она конвертировала голубую кровь дворян в хорошо себя чувствующий организм и в здоровую сексуальность; понятно, почему ей понадобилось столько времени и пришлось противопоставить столько умолчаний, чтобы признать тело и секс и у других классов — как раз у тех, которые она эксплуатировала. Условия жизни, созданные для пролетариата, в особенности в первой половине XIX века, показывают, как далеко еще было до того, чтобы озаботиться его телом и его сексом[1]. Какое имело значение, живут они там или умирают,— так или иначе: «эти» воспроизводились сами собой. Чтобы пролета-

[1] Сравни Карл Маркс, *Капитал*, т.I, гл.10, 2, «Капитал, изголодавшийся по сверхтруду».

риат оказался наделенным телом и сексуальностью, чтобы его здоровье, его секс и его воспроизводство стали проблемой, понадобились конфликты (в частности, связанные с городским пространством: совместное проживание, теснота, загрязненность, эпидемии — такие, как холера 1832 года, или еще — проституция и венерические болезни); понадобились настоятельные экономические требования (развитие тяжелой индустрии с ее потребностью в стабильной и компетентной рабочей силе, необходимость контролировать потоки народонаселения и добиваться демографического регулирования); понадобилось установление целой технологии контроля, которая позволяла бы удерживать под наблюдением эти признанные у них, наконец, тело и сексуальность (школа, политика жилища, общественная гигиена, институты социальной помощи и страхования, всеобщая медикализация населения — короче: целый административный и технический аппарат позволил безопасно ввести диспозитив сексуальности внутрь эксплуатируемого класса; больше уже не было риска, что этот диспозитив будет средством классового самоутверждения перед лицом буржуазии: он оставался инструментом ее гегемонии). Отсюда, безусловно, та сдержанность, с которой пролетариат принимал этот диспозитив; отсюда же и его тенденция говорить, что вся эта сексуальность — дело буржуазии и его это не касается.

Некоторые полагают, что можно разоблачить одновременно оба лицемерия, симметричных друг другу: одно — господствующее — лицемерие буржуазии, которая якобы отрицает свою собственную сексуальность, и другое — индуцированное — лицемерие пролетариата, который в свою очередь отбрасывает свою сексуальность, принимая идеологию противостоящей стороны. Думать так — значит плохо понимать тот процесс, благодаря которому как раз

наоборот: буржуазия в высокомерном политическом самоутверждении наделила себя болтливой сексуальностью, которую пролетариат долгое время отказывался принимать, когда впоследствии ему стали ее навязывать с целью подчинения. Если верно, что «сексуальность» — это совокупность эффектов, производимых в телах, в поведении, в социальных отношениях действием некоторого диспозитива, находящегося в ведении сложной политической технологии, то нужно признать, что этот диспозитив не действует симметричным образом здесь и там, что он, стало быть, не производит во всем этом одних и тех же эффектов. Следовало бы поэтому вернуться к давно уже ославленным формулировкам; нужно было бы сказать, что существует-таки буржуазная сексуальность, что существуют классовые сексуальности. Или, скорее, что первоначально, исторически сексуальность — буржуазна и что в ходе своих последовательных перемещений и транспозиций она индуцирует специфические классовые эффекты.

* * *

Еще несколько слов. Стало быть, на протяжении XIX века, исходя из некоторого гегемонического центра, произошла генерализация диспозитива сексуальности. В конечном счете, пусть и различными способами и с помощью различных инструментов, все социальное тело в целом оказалось снабжено «сексуальным телом». Что же — универсальность сексуальности? Здесь-то и можно видеть, как включается в действие новый дифференцирующий элемент. Отчасти подобно тому, как в конце XVIII века буржуазия противопоставила доблестной крови знати свое собственное тело и свою драгоценную сексуальность, век спустя она попытается определить заново специфику своей сексуальности перед лицом сексуальности других классов, взять свою собственную сексуаль-

ность в ее отличиях, провести линию раздела, обособляющую и охраняющую ее тело. Линия эта уже не та, что устанавливает сексуальность, но, напротив — та, что ставит преграду; именно запрет или, по крайней мере, способ, которым он осуществляется, и та строгость, с которой он налагается, и будут теперь производить различие. Именно тут теория подавления, которая мало-помалу покроет весь диспозитив сексуальности и придаст ему значение всеобщего запрета, имеет свои истоки. Исторически она связана с распространением диспозитива сексуальности. С одной стороны, она начнет обосновывать его авторитарное и принудительное распространение, устанавливая принцип подчинения всякой сексуальности закону и, более того, утверждая, что она является сексуальностью лишь в силу действия закона: нужно не просто подчинить вашу сексуальность закону, но — не иначе как подчинив себя закону, вы обретете сексуальность. Но, с другой стороны, теория подавления будет компенсировать это всеобщее распространение диспозитива сексуальности анализом дифференциального действия запретов соответственно социальным классам. От дискурса, который в конце XVIII века говорил: «Есть в нас один ценный элемент, которого должно опасаться и обращаться с ним с предосторожностью, которому нужно посвятить все свои заботы, если только мы не хотим, чтобы он повлек за собой неисчислимые беды»,— от этого дискурса перешли к другому, который говорит: «Наша сексуальность, в отличие от сексуальности других, подвержена режиму такого интенсивного подавления, что отныне тут и лежит опасность; секс — это не просто опасная тайна, как без конца говорили предыдущим поколениям нравственные наставники, моралисты, педагоги и врачи; его не только нужно извлечь из его логова, в его истине, но: если он и несет с собой столько опас-

ностей, то это потому, что слишком долго — совестливость ли, слишком острое чувство греха или лицемерие, как вам будет угодно,— его заставляли молчать». Отныне социальная дифференциация будет утверждать себя не через «сексуальное» качество тела, но через интенсивность его подавления.

Психоанализ встраивается в этом месте: одновременно и как теория сущностной соотнесенности закона и желания и как техника устранения эффектов запрета там, где его строгость делает его патогенным. Психоанализ в своем историческом возникновении не может быть отделен от генерализации диспозитива сексуальности и от вторичных механизмов дифференциации, которые в этом месте себя проявили. С этой точки зрения опять-таки показательна проблема инцеста. Как мы видели, с одной стороны, запрет инцеста устанавливается в качестве абсолютно универсального принципа, который позволяет мыслить одновременно и систему супружества и распорядок сексуальности; в той или иной форме, стало быть, запрет этот действителен для всякого общества и для каждого индивида. На практике же психоанализ ставит перед собой задачу устранить у тех, кто вынужден к нему прибегнуть, те эффекты вытеснения, которые этим запретом могут быть индуцированы; психоанализ помогает им артикулировать в дискурсе их инцестуозное желание. И в то же самое время была предпринята настоящая травля по отношению к инцестуозным практикам, как они существовали в деревнях и в некоторых городских слоях, куда психоанализ не имел доступа,— чтобы положить этому конец, была установлена тогда плотная административная и судебная решетка. Целая политика охраны детства и взятия опеки над несовершеннолетними «в опасности» была отчасти нацелена на изъятие детей из тех семей, которые — либо из-за тесноты и сомни-

тельной близости, либо из-за привычки к разврату, из-за дикой «примитивности» или дегенерации — подозревались в практиковании инцеста. Тогда как начиная с XVIII века диспозитив сексуальности интенсифицировал аффективные отношения и телесную близость между родителями и детьми, тогда как в буржуазной семье имело место постоянное побуждение к инцесту,— распорядок сексуальности, который применялся по отношению к народным классам, подразумевал, напротив, исключение практик инцеста или, по крайней мере, их перевод в другую форму. В то самое время, когда, с одной стороны, инцест преследуется как поведение, психоанализ, с другой стороны, проявляет рвение, чтобы дать ему жизнь в качестве желания и снять — для тех, кто от этого страдает,— ту строгость, которая его вытесняет. Не следует забывать, что открытие «Эдипа» совпало по времени с юридическим закреплением практики лишения отцовских прав (во Франции — законами 1889 и 1898 годов). В то время, когда Фрейд выяснял, в чем состояло желание Доры, и позволял ему себя сформулировать, — в это время вооружались для того, чтобы в других социальных слоях найти разрешение для всех этих достойных порицания форм близости; с одной стороны, отец был возведен в объект обязательной любви, но с другой — если он был любовником, он лишался законом родительских прав. Таким образом, психоанализ как резервированная терапевтическая практика выполнял, теперь уже в генерализованном диспозитиве сексуальности, дифференцирующую роль по отношению к другим процедурам. Те, кто потеряли исключительную привилегию заботиться о своей сексуальности, обладают отныне привилегией в большей, нежели другие, степени испытывать то, что ее запрещает, и располагать методом, позволяющим устранить вытеснение.

История диспозитива сексуальности, как он сложился начиная с классической эпохи, может выступить в качестве археологии психоанализа. И в самом деле, как мы уже видели, психоанализ выполняет в этом диспозитиве одновременно ряд ролей: он является механизмом пристегивания сексуальности к системе супружества; он встает в оппозицию теории дегенерации; он функционирует как дифференцирующий элемент в общей технологии секса. Спокон веков сложившееся великое требование признания получает благодаря ему новый смысл — смысл предписания к снятию вытеснения. Дело истины оказывается отныне связанным с тем, чтобы подвергать сомнению самый запрет.

Так вот, само это открывало возможность для значительного тактического перемещения: реинтерпретировать весь диспозитив сексуальности в терминах всеобщего подавления; привязать это подавление к общим механизмам господства и эксплуатации; связать друг с другом процессы, позволяющие освобождаться теперь как от одного, так и от другого. Таким вот образом в период между двумя мировыми войнами и вокруг Вильгельма Рейха сложилась историко-политическая критика сексуального подавления. Ценность и реальные последствия этой критики были значительными. Но самая возможность ее успеха была связана с тем фактом, что она развертывалась по-прежнему внутри диспозитива сексуальности, а не вне или против него. Уже того факта, что так много изменений могло произойти в сексуальном поведении западных обществ без того, чтобы было реализовано хотя бы одно из политических обещаний или условий, которые В.Рейх с этим связывал, достаточно, чтобы доказать, что вся эта «революция» секса, вся эта «антирепрессивная» борьба представляют собой не более, но и не менее — и уже это было очень важно,— чем такти-

ческое перемещение и переворачивание внутри великого диспозитива сексуальности. Но понятно также, почему невозможно было требовать от этой критики, чтобы она была решеткой для истории самого этого диспозитива*. Или принципом движения за его демонтирование.

V. Право на смерть и власть над жизнью

В течение длительного времени одной из характерных привилегий суверенной власти было право на жизнь и на смерть. Формально оно происходило, без сомнения, из прежней *patria potestas*, дававшей отцу римской семьи право «распоряжаться» жизнью своих детей как жизнью рабов; он им ее «дал» — он мог ее у них и отнять. Право на жизнь и на смерть, как оно формулируется у классических теоретиков, является по отношению к этому праву уже гораздо более мягкой формой. Это право суверена по отношению к своим подданным уже не мыслят больше как абсолютное и безусловное, но как право, которое осуществляется лишь в тех случаях, когда возникает угроза самому его существованию: своего рода право на ответное действие. Ему угрожают внешние враги, которые хотят его свергнуть или оспорить его права? Тогда он может на законном основании вести войну и требовать от своих подданных участвовать в защите государства; не «предполагая прямо их смерть», он обладает законным правом «подвергать опасности их жизнь» — в этом смысле он осуществляет по отношению к ним «непрямое» право на жизнь и на смерть[1]. Но вот если один из них выступит против него и нарушит его законы, тогда он может осуществить над жизнью своего подданного прямое право: карая, он его убивает. Так понимаемое право на жизнь и на

---

[1] S. Pufendorf, *Le Droit de la nature* (франц. перевод 1734), p.445.

смерть больше уже не является абсолютной привилегией: оно обусловлено защитой суверена и его собственным выживанием. Нужно ли вместе с Гоббсом мыслить его как передачу государю того права, которым каждый якобы обладал в естественном состоянии,— права защищать свою жизнь ценой смерти других? Или же нужно видеть в этом некое особое право, которое появляется вместе с формированием того нового юридического существа, каковым является суверен[1]? Во всяком случае, право на жизнь и на смерть — как в этой современной форме, относительной и ограниченной, так и в прежней своей абсолютной форме,— является асимметричным правом. Суверен здесь осуществляет свое право на жизнь, лишь приводя в действие свое право убивать или воздерживаясь от того; свою власть над жизнью он маркирует лишь смертью, которую он в состоянии потребовать. Право, которое формулируется как право «на жизнь и на смерть», в действительности является правом *заставить* умереть или *сохранить* жизнь. В конце концов, неслучайно оно символизировалось мечом. И, быть может, эту юридическую форму следует отнести к тому историческому типу общества, в котором власть осуществлялась преимущественно в качестве инстанции взимания, механизма отнимания, права присвоения части богатств и навязанного подданным вымогательства произведенных продуктов, благ, услуг, труда и крови. Власть здесь была, в первую очередь, правом захвата — над вещами, временем, телами и, в конечном счете — над жизнью; ее

---

[1] «Точно так же, как сложное тело может обладать свойствами, которые не обнаруживаются ни у одного из простых тел, из соединения которых оно образовано, так и юридическое тело может иметь — в силу самого объединения людей, его составляющих,— некоторые права, которыми формально не было облечено ни одно из частных лиц и осуществлять которые подобает только предводителям». Pufendorf, *loc. cit.*, p.452.

кульминацией была привилегия завладеть жизнью для того, чтобы ее уничтожить.

Так вот, Запад претерпел, начиная с классической эпохи, очень глубокую трансформацию этих механизмов власти. «Взимание» мало-помалу перестает быть ее преимущественной формой, но оказывается лишь одним из элементов наряду с другими, обладающими функциями побуждения, усиления, контроля, надзора, умножения и организации сил, которые власть себе подчиняет — власть, предназначенная скорее для того, чтобы силы производить, заставлять их расти и их упорядочивать, нежели для того, чтобы ставить им заслон, заставлять их покориться или их разрушать. Право на смерть с тех пор обнаруживает тенденцию перейти — или, по крайней мере, опереться — на требования власти, которая управляет жизнью, и упорядочивать себя тем, что эти требования провозглашают. Эта смерть, которая основывалась на праве суверена защищаться или требовать защиты, предстает теперь только изнанкой права, которым обладает социальное тело,— права обеспечивать свою жизнь, поддерживать и приумножать ее. Никогда, однако, войны не были столь кровавыми, как теперь, начиная с XIX века, и никогда прежде, при прочих равных условиях, правящие режимы не производили такие массовые бойни по отношению к своим собственным народам. Но эта чудовищная власть смерти — и именно это, быть может, и дает ей часть ее силы и того цинизма, с каким она столь далеко раздвинула свои границы,— выдает себя в качестве дополнения к власти, которая позитивным образом осуществляется над жизнью, которая берется ею управлять, ее усиливать и умножать, осуществлять педантичный контроль над ней и ее регулирование в целом. Войны не ведутся больше во имя суверена, которого нужно защищать,— они ведутся теперь во имя всех; целые народы стравлива-

ют друг с другом, чтобы они друг друга убивали во имя необходимости жить. Бойни стали жизненно необходимыми. Именно в качестве управляющих жизнью и выживанием, телами и родом, стольким режимам удалось развязать столько войн, заставляя убивать столько людей. И благодаря повороту, замыкающему круг, чем больше технология войн разворачивает их в сторону полного истребления, тем больше, действительно, решение, которое их развязывает или их прекращает, подчиняется голым соображениям выживания. Ядерная ситуация сегодня — это только конечная точка этого процесса: власть предавать одну часть населения тотальной смерти есть оборотная сторона власти гарантировать другой части сохранение ее существования. Принцип: мочь убивать, чтобы мочь жить*, на который опиралась тактика сражений, стал стратегическим принципом отношений между государствами. Но существование, о котором теперь идет речь, — это уже не существование суверенного государства, но биологическое существование населения. Если геноцид и впрямь является мечтой современных режимов власти, то не потому, что сегодня возвращается прежнее право убивать; но потому, что власть располагается и осуществляется на уровне жизни, рода, расы и массовых феноменов народонаселения.

На другом уровне я мог бы взять пример смертной казни. В течение долгого времени она наряду с войной была еще одной формой права меча; она представляла собой ответ суверена тому, кто бросает вызов его воле, его закону, его особе. Тех, кто умирает на эшафоте — в противоположность тем, кто умирает на войне,— становилось все меньше и меньше. Но одних становилось меньше, а других — больше в силу одних и тех же причин. С тех пор, как власть взяла на себя функцию заведовать жизнью, применение смертной казни становилось все более и более затруднительным

вовсе не в связи с появлением гуманных чувств, но в силу самих оснований существования власти и логики ее отправления. Каким образом власть может осуществлять свои высшие полномочия, приговаривая к смерти, если ее главнейшая роль состоит в том, чтобы обеспечивать, поддерживать, укреплять, умножать жизнь и ее упорядочивать? Для такой власти смертная казнь — это одновременно предел, позор и противоречие*. Отсюда тот факт, что ее удалось сохранить лишь за счет апелляции к чудовищности преступника, его неисправимости и к задаче охраны общества, а не к чрезвычайности самого преступления.

На законном основании теперь убивают тех, кто представляет для других своего рода биологическую опасность.

Можно было бы сказать, что прежнее право *заставить* умереть или *сохранить* жизнь было замещено властью *заставить* жить или *отвергнуть* в смерть. Этим, быть может, и объясняется та дисквалификация смерти, знаком которой выступает недавний выход из употребления сопровождавших ее ритуалов. Усердие, с которым стараются замолчать смерть, связано не столько с той неизвестной ранее тревогой, которая якобы делает ее невыносимой для наших обществ, сколько с тем фактом, что процедуры власти неизменно от нее отворачиваются. Будучи переходом из одного мира в другой, смерть была сменой владычества земного на другое, несопоставимо более могущественное; пышное зрелище, которым ее обставляли, было из разряда политической церемонии. Именно на жизнь и по всему ее ходу власть устанавливает теперь свои капканы; смерть же теперь — ее предел, то, что от нее ускользает; смерть становится самой потаенной точкой существования, самой «частной» точкой. Самоубийство, которое прежде считалось преступлением, поскольку было способом присвоить себе право на

смерть, отправлять которое мог лишь суверен — тот ли, что здесь, на земле, или тот, что там, по ту сторону,— не нужно удивляться, что именно оно стало в ходе XIX века одной из первых форм поведения, вошедших в поле социологического анализа; именно оно заставило появиться — на границах и в зазорах осуществляющейся над жизнью власти — индивидуальное и частное право умереть. Это упорствование в том, чтобы умирать,— такое странное и, тем не менее, такое регулярное, такое постоянное в своих проявлениях, а, следовательно, столь мало объяснимое индивидуальными особенностями и случайными обстоятельствами, — это упорствование было одним из первых потрясений того общества, где политическая власть как раз только что взяла на себя задачу заведовать жизнью.

Конкретно говоря, эта власть над жизнью уже с XVII века развивалась в двух основных формах; формы эти, впрочем, не являются антитетичными; они представляют собой, скорее, два полюса развития, связанных друг с другом целым пучком посредующих отношений. Один из этих полюсов — тот, кажется, что сформировался первым,— был центрирован вокруг тела, понимаемого как машина: его дрессура, увеличение его способностей, выкачивание его сил, параллельный рост его полезности и его покорности, его включение в эффективные и экономичные системы контроля — все это обеспечивалось процедурами власти, которые составляют характерную особенность *дисциплин* тела,— целая *анатомо-политика человеческого тела.* Второй, сформировавшийся несколько позже, к середине XVIII века, центрирован вокруг тела-рода, вокруг тела, которое пронизано механикой живого и служит опорой для биологических процессов: размножения, рождаемости и смертности, уровня здоровья, продолжительности жизни, долголетия — вместе со всеми условиями, от которых мо-

жет зависеть варьирование этих процессов; попечение о них осуществляется посредством целой серии вмешательств и *регулирующих способов контроля* — настоящая *био-политика народонаселения.* Дисциплины тела и способы регулирования населения образуют те два полюса, вокруг которых развернулась организация власти над жизнью. Учреждение на протяжении классической эпохи этой великой технологии с двойным лицом: анатомическим и биологическим, индивидуализирующим и специфицирующим, обращенным в сторону достижений тела или в сторону процессов жизни,— учреждение этой технологии характеризует власть, высшим делом которой отныне является уже, быть может, не убивать, но инвестировать жизнь от края до края.

Прежнее могущество смерти, в котором символизировалась власть суверена, теперь тщательно скрыто управлением телами и расчетливым заведованием жизнью. Быстрое развитие в классическую эпоху различных дисциплин: школ, коллежей, казарм, мастерских; появление в поле политических практик и экономических наблюдений проблем рождаемости, долголетия, общественного здоровья, жилища, миграции; словом — взрыв различных и многочисленных техник подчинения тел и контроля за населением. Так открывается эра «био-власти». Два направления, в которых она развивается, еще в XVIII веке предстают отчетливо разделенными. Со стороны дисциплины — это такие институты, как армия или школа; это — размышления о тактике, об обучении и воспитании, о порядке обществ, размышления, которые простираются от собственно военных анализов Маршала де Сакса до политических мечтаний Гибера или Сервана. Со стороны же способов регулирования народонаселения — это демография, оценка отношения между ресурсами и жителями, это — составление статисти-

ческих таблиц богатств и их обращения, жизней и их возможной продолжительности: Кенэ, Моо, Зюсмильх. Философией «идеологов»* как теорией идеи, знака, индивидуального генезиса ощущений, но также и как теорией социального сочетания интересов, «идеологией» как теорией обучения, но также и как теорией общественного договора и упорядоченного формирования социального тела,— всем этим и конституировался, несомненно, тот абстрактный дискурс, в рамках которого попытались согласовать эти две техники власти, чтобы сделать из этого некую общую теорию. На самом деле сочленение этих техник произойдет не на уровне спекулятивного дискурса, но в форме конкретных устройств, которые в XIX веке и образуют великую технологию власти: диспозитив сексуальности будет одним из них, и одним из самых важных.

Эта био-власть была, без сомнения, необходимым элементом в развитии капитализма, которое могло быть обеспечено лишь ценою контролируемого включения тел в аппарат производства и через подгонку феноменов народонаселения к экономическим процессам. Но развитие это потребовало и большего: понадобился рост и того и другого — понадобилось усиление обоих, но одновременно их доступность для использования и их послушность; понадобились методы власти, пригодные для приумножения сил, способностей, жизни вообще,— но так, однако, чтобы не затруднить подчинение себе всего этого; если складывание крупных государственных аппаратов в качестве *институтов* власти способствовало сохранению производственных отношений, то первые элементы анатомо- и био-политики — созданные в XVIII веке в качестве *техник* власти, присутствующих на всех уровнях социального тела и используемых весьма различными институтами (как семьей,

так и армией, как школой, так и полицией, как индивидуальной медициной, так и управлением людскими общностями),— эти элементы действовали на уровне экономических процессов, их развертывания, равно как и сил, которые в них задействованы и их поддерживают; они выступали также и как факторы социальной сегрегации и иерархизации, оказывая действие на соответствующие силы тел и общностей, обеспечивая отношения господства и эффекты гегемонии; подгонка накопления людей к накоплению капитала, сочленение роста человеческих групп с экспансией производительных сил и с дифференциальным распределением прибыли — все это стало отчасти возможным благодаря отправлению био-власти в ее многообразных формах и приемах. Инвестирование в живое тело, признание высокой его ценности и распределенное управление его силами были в тот момент необходимы.

Известно, сколько раз ставился вопрос о роли аскетической морали при начальном формировании капитализма; но то, что произошло в XVIII веке в некоторых странах Запада и что закрепилось развитием капитализма,— это иной феномен и, возможно, гораздо большего масштаба, чем эта новая мораль, которая, казалось, дисквалифицирует тело; это было не меньше, чем вступление жизни в историю,— я хочу сказать: вступление феноменов, свойственных жизни человеческого рода, в порядок знания и власти — в поле политических техник. Речь идет не о том, что именно в этот момент и произошел первый контакт жизни и истории. Напротив, давление биологического на историческое в течение тысячелетий было чрезвычайно сильным. Эпидемия и голод образовывали две важнейшие драматические формы этого отношения, которое, таким образом, пребывало размещенным под знаком смерти; экономическое, а главным образом сельскохозяйственное развитие в

XVIII веке, увеличение производительности и ресурсов, еще более быстрое, чем демографический рост, которому оно благоприятствовало,— благодаря своего рода круговому процессу все это способствовало некоторому ослаблению этих глубинных угроз: не считая нескольких рецидивов, эра великих опустошений — голода и чумы — закончилась незадолго до Французской революции; смерть перестает уже прямо и неотступно преследовать жизнь. Но в то же время этому ослаблению содействовало и развитие знаний о жизни вообще, и усовершенствование сельскохозяйственных техник, равно как и наблюдения и меры, направленные на жизнь и выживание людей,— относительное овладение жизнью отодвигало некоторые из неотвратимых угроз смерти. В обретенном таким образом пространстве действия, организуя и расширяя его, разного рода технологии власти и знания принимают во внимание процессы жизни и принимаются их контролировать и изменять. Западный человек мало-помалу узнает, что значит быть видом живого в мире живого, иметь тело, условия существования, статистическую продолжительность жизни, индивидуальное и коллективное здоровье, силы, которые можно изменять, и пространство, где они могут быть распределены оптимальным образом. Несомненно, впервые за всю историю биологическое здесь отражается в политическом; «жить» — этот факт не выступает уже больше недоступным подпольем, лишь изредка обнаруживающим себя в случайности смерти и в ее неизбежности; факт этот частично переходит в поле контроля со стороны знания и вмешательства власти. Эта последняя теперь уже имеет дело не только с субъектами права, крайний способ обращения с которыми — смерть, но с живыми существами, и тот способ обращения, который власть теперь по отношению к ним сможет отправ-

лять, должен располагаться отныне на уровне самой же жизни; именно это бремя опеки над жизнью, а не угроза смерти тела позволяет власти добраться до жизни. Если можно называть «био-историей» те давления, благодаря которым движения жизни и процессы истории интерферируют друг с другом, тогда следовало бы говорить о «био-политике», чтобы обозначить то, что вводит жизнь и ее механизмы в сферу явных расчетов и превращает власть-знание в фактор преобразования человеческой жизни; и вовсе нельзя сказать, чтобы жизнь была целиком интегрирована в техники, которые над ней властвуют и ею управляют,— она беспрерывно от них ускользает. За пределами западного мира голод существует, причем в масштабах гораздо больших, чем когда бы то ни было; и биологические опасности, которым подвергается вид, тут, возможно, еще большие, во всяком случае — более серьезные, чем до рождения микробиологии. Но то, что можно было бы назвать «порогом биологической современности» общества, располагается в том месте, где вид входит в качестве ставки в свои собственные политические стратегии. На протяжении тысячелетий человек оставался тем, чем он был для Аристотеля: живущим животным, способным, кроме того, к политическому существованию; современный же человек — это животное, в политике которого его жизнь как живущего существа ставится под вопрос.

Эта трансформация имела значительные последствия. Излишне настаивать тут на разрыве, который произошел тогда в распорядке научного дискурса, и том способе, которым двоякая проблематика жизни и человека пронизала и перераспределила порядок классической эпистемы*. Если вопрос о человеке и был поставлен — в его специфике как живущего и в его специфике по отношению к другим живущим,— то причину этого следовало бы искать в новом способе

отношения истории и жизни: в том двойственном положении жизни, которое ставит ее одновременно и вне истории — в качестве ее биологической окрестности — и внутри человеческой историчности, пронизанной ее техниками знания и власти. Также излишне настаивать и на разрастании политических технологий, которые исходя из этого будут делать вклады в тело, в здоровье, в способы питания и расселения, в условия жизни, в пространство существования в целом.

Другим следствием этого развития био-власти является возросшее значение, которое получило действие нормы в ущерб юридической системе закона. Закон не может не быть вооружен — его оружием по преимуществу является смерть; тем, кто его преступает, закон отвечает — по крайней мере, в качестве своего последнего прибежища — этой абсолютной угрозой. Закон всегда опирается на меч. Но такая власть, задачей которой является взять на себя бремя заботы о жизни, будет нуждаться в постоянных регулирующих и корректирующих механизмах. Речь теперь идет уже не о том, чтобы привести в действие смерть в поле суверенности, но о том, чтобы распределить живое в области ценности и полезности. Такой власти приходится скорее квалифицировать, измерять, оценивать, иерархизировать, нежели демонстрировать себя во всем своем смертоносном блеске; ей не подобает прочерчивать границу, отделяющую врагов суверена от послушных подданных,— она производит распределения относительно нормы. Я не хочу сказать этим, что закон стирается или что институты правосудия обнаруживают тенденцию к исчезновению,— я хочу сказать, что закон все в большей степени функционирует как норма и что институт суда все больше интегрируется в некоторый континуум аппаратов (медицинских, управленческих и т.д.), функции которых по преимуществу регулятивные. Нормализующее общество

является историческим производным некой технологии власти, центрированной на жизни. По отношению к обществам, которые были известны до XVIII века, мы вступили в фазу регрессии юридического; Конституции, написанные во всем мире, начиная с Французской революции, составляемые и переписываемые Кодексы — вся эта законодательная деятельность, беспрерывная и шумная, не должна вводить в заблуждение: все это — лишь формы, которые делают приемлемой власть — по преимуществу нормализующую.

И силы, которые сопротивляются этой, для XIX века еще новой власти, находят свою опору именно в том, во что эта власть делала свои вклады, то есть в жизни и в человеке — в той мере, в какой он есть живущее существо. Начиная с прошлого века великие битвы, которые ставят под вопрос общую систему власти, больше уже не происходят во имя возврата к прежним правам или в соответствии с тысячелетней грезой о круговороте времен и о Золотом веке. Больше уже не ждут ни императора бедных, ни царства последних дней, ни даже просто восстановления тех прав, которые представляются идущими от предков; то, что действительно отстаивается и служит целью, так это — жизнь, понимаемая в терминах фундаментальных потребностей, конкретной сущности человека, осуществления его виртуальностей, полноты возможного. Не имеет значения, идет тут речь об утопии или нет,— мы имеем здесь весьма реальный процесс борьбы: жизнь как объект политики была в некотором роде поймана на слове и обращена против той системы, которая бралась ее контролировать. Именно жизнь — в гораздо большей степени, нежели право,— стала в тот момент ставкой в политических битвах, даже если эти последние и формулируют себя в терминах права. «Право» на жизнь, на тело, на здоровье, на счастье, на удовлетворение потребностей, «право» —

по ту сторону всех и всяческих притеснений и «отчуждений» — обнаружить то, что мы есть, и то, чем мы можем быть,— это «право», столь недоступное для понимания в рамках классической юридической системы, явилось политической репликой на все эти новые процедуры власти, которые и сами уже точно так же не принадлежат традиционному праву суверенитета.

* * *

На этом фоне может быть понятно значение, которое получил секс в качестве политической ставки. Все дело в том, что он находится в точке сочленения двух осей, по которым складывалась вся эта политическая технология жизни. С одной стороны, он принадлежит к дисциплинам тела: дрессура, интенсификация и распределение сил, пригонка и экономия энергий. С другой стороны, через все индуцируемые им глобальные эффекты он оказывается сопряженным с регулированием народонаселения. Он вставлен одновременно в оба эти регистра; он оказывается поводом для бесконечно малых наблюдений, для ежеминутного контроля, для чрезвычайно тщательного обустройства пространства, для нескончаемых медицинских и психологических обследований — для целой микро-власти над телами; но точно так же он оказывается поводом для всеобъемлющих мер, для статистических оценок, для вмешательств, нацеленных на все социальное тело в целом или на группы в их совокупности. Секс — это доступ одновременно и к жизни тела и к жизни рода. Им пользуются и в качестве матрицы дисциплин тела и в качестве принципа регуляций народонаселения. Вот почему в XIX веке сексуальность преследуется всюду, вплоть до мельчайших деталей человеческого существования: ее травят в поведении, преследуют в снах, ее подозревают за малейшими проявлениями безумия, за ней гонятся вплоть до раннего детства; она становится шифром индивидуальности — одновре-

менно и тем, что позволяет ее анализировать, и тем, что открывает возможность ее укрощать. Но точно так же можно видеть, как она становится предметом политических манипуляций, экономических вмешательств (через побуждение к производству потомства или через сдерживание его), идеологических кампаний (морализующих и призывающих к ответственности),— ее наделяют значением в качестве показателя силы того или иного общества, показателя, обнаруживающего как политическую энергию этого общества, так и его биологическую мощь. От одного полюса этой технологии секса до другого выстраивается целая серия различных тактик, в различных пропорциях сочетающих цели дисциплинирования тела и регулирования населения.

Отсюда именно — важность четырех основных линий атаки, вдоль которых на протяжении двух веков продвигалась политика секса. Каждая из них явилась способом сочетать дисциплинарные техники с приемами регулирования. Чтобы добиться эффектов на уровне дисциплинирования тела, в случае первых двух из них должны были опереться на требования регулирования населения: на всю эту тематику рода, потомства и коллективного здоровья; сексуализация ребенка осуществилась в форме кампании за здоровье расы (начиная с XVIII века и до конца XIX раннюю сексуальность представляли как эпидемическую угрозу, которая создает риск подорвать не только будущее здоровье взрослых, но также и будущее общества и всего рода в целом); истеризация женщины, потребовавшая тщательной медикализации ее тела и секса, свершилась во имя той ответственности, которую она якобы несет по отношению к здоровью своих детей, прочности института семьи и спасению общества. Что же касается контроля за рождаемостью и психиатризации перверсий, то тут сработало обратное отношение: вмешательство

здесь носило регулирующий характер, но оно в свою очередь должно было опереться на требование индивидуального дисциплинирования и дрессуры. Вообще говоря, в точке соединения «тела» и «населения» именно секс и становится главной мишенью для власти, которая организована скорее вокруг заведования жизнью, нежели вокруг угрозы смерти.

В течение долгого времени кровь оставалась важным элементом механизмов власти, ее проявлений и ее ритуалов. Для общества, где преобладают системы супружества, политическая форма монарха, дифференциация на сословия и касты, ценность родословных, для общества, где голод, эпидемии и насилия делают смерть неминуемой,— для такого общества кровь представляет собой одну из важнейших ценностей; цена ее определяется одновременно ее инструментальной ролью (возможность пролить кровь), ее функционированием внутри порядка знаков (иметь определенную кровь, быть той же крови, согласиться рисковать своей кровью), а также ее непрочностью (легко проливается, способна иссякать, слишком легко смешивается, быстро поддается порче). Общество крови — я хотел уже было сказать: общество «кровавости» — общество, где в почете война, где царит страх перед голодом, где торжествуют смерть, самодержец с мечом, палач и казнь, общество, где власть говорит *через* кровь; кровь есть *реальность с символической функцией.*

Мы же — мы живем в обществе «секса», или, скорее, в обществе «сексуальности»: механизмы власти обращены на тело, на жизнь, на то, что заставляет ее размножаться, на то, что усиливает род, его мощь, его способность господствовать или использоваться. Здоровье, потомство, раса, будущее рода, жизненность социального тела — власть говорит здесь о сексуальности и с сексуальностью; сексуальность здесь — не маркер и не символ, она — объект и цель. И то, что при-

дает ей значимость,— это отнюдь не ее разреженность или непрочность, но как раз ее настойчивость и ее неявное присутствие, тот факт, что она повсюду одновременно и то, что распаляют, и то, чего боятся. Власть ее и выделяет, и вызывает, и пользуется ею как размножающимся смыслом, который снова и снова необходимо брать под свой контроль, дабы он не ускользнул вовсе; сексуальность — это *эффект с ценностью смысла*. Этим я не хочу сказать, что замещение крови сексом само по себе резюмирует те преобразования, которые знаменуют порог нашей современности. Вовсе не души двух цивилизаций или организующий принцип двух культурных форм пытаюсь я выразить; я ищу причины, в силу которых сексуальность в современном обществе есть не нечто подавляемое, но, напротив — постоянно вызываемое. Именно новые процедуры власти, выработанные в классическую эпоху и приведенные в действие в XIX веке, и заставили наше общество перейти от *символики крови* к *аналитике сексуальности*. Понятно: если что и находится с той стороны, где закон, смерть, преступание, символическое и суверенитет,— так это кровь; сексуальность же — она с той стороны, где норма, знание, жизнь, смысл, дисциплины и регуляции.

Маркиз де Сад и первые евгеники являются современниками этого перехода от «кровавости» к «сексуальности». Но тогда как первые мечтания об усовершенствовании рода переводят всю эту проблему крови в управление, причем весьма принудительное, сексом (искусство определять хорошие браки, вызывать желательный прирост населения, обеспечивать здоровье детей и продлевать их жизнь), тогда как новая идея расы стремится стереть аристократические особенности крови, чтобы удержать лишь контролируемые эффекты секса,— в это время Сад переносит исчерпывающий анализ секса в доведенные до отчаяния механизмы прежней суверенной власти и под

знак былого, полностью удержанного очарования крови; эта последняя льется на всем протяжении удовольствия — кровь истязания и абсолютной власти, кровь касты, которую уважают саму по себе и которую, тем не менее, заставляют течь в важнейших ритуалах отцеубийства и инцеста, кровь народа, которую проливают беспощадно, поскольку то, что течет в его жилах, недостойно даже, чтобы так называться. Секс у Сада — это секс без нормы и без внутреннего правила, которое могло бы быть сформулировано исходя из его собственной природы; это секс, подчиненный неограниченному закону власти, которая сама не знает другого закона кроме своего собственного; если ей и случается игры ради предписать себе порядок тщательно расписанных по дням шагов, этот экзерсис приводит ее лишь к тому, что она становится только чистой точкой суверенной власти, голой и уникальной: неограниченное право всесильной чудовищности. Кровь поглотила секс.

И пусть себе аналитика сексуальности и символика крови соотносятся — что касается их принципов — с двумя весьма различными режимами власти; в действительности они последовали друг за другом (равно как и сами эти формы власти) не без наложений, взаимодействий и перекличек. На протяжении почти двух столетий озабоченность кровью и законом различным образом преследовала управление сексуальностью. Две из этих интерференций особенно примечательны: одна — в силу своей исторической значимости, а другая — в силу теоретических проблем, которые она ставит. Так случилось, что начиная со второй половины XIX века тематика крови оказалась призванной оживить и поддержать всем стоящим за ней пластом истории тот тип политической власти, который отправляется через диспозитивы сексуальности. Расизм образуется в этой точке

(расизм в его современной — государственной и биологизирующей форме): целая политика расселения людей, политика семьи, брака, воспитания, социальной иерархизации, собственности, равно как и длинный ряд постоянных вмешательств на уровне тела, поведений, здоровья, повседневной жизни,— все это получило в тот момент свой особый колорит и свое оправдание от мифической заботы о защите чистоты крови и о торжестве расы. Нацизм явился, несомненно, только самой наивной и хитрой — причем второе есть следствие первого — комбинацией фантазмов крови с пароксизмами дисциплинарной власти. Евгеническое упорядочивание общества — в совокупности с тем, что оно могло иметь от распространения и усиления разного рода микро-власти под прикрытием неограниченного огосударствливания,— сопровождалось онейрическим превознесением высшей крови; это последнее подразумевало систематический геноцид других и риск подвергнуть себя самого опасности некоего тотального жертвоприношения. И история пожелала, чтобы гитлеровская политика секса осталась всего лишь смехотворной практикой, тогда как миф крови — вот он-то и превратился в величайшую бойню, какую только на сегодняшний день могут припомнить люди.

На противоположном полюсе можно проследить с того же самого конца XIX века теоретическое усилие переписать тематику сексуальности в систему закона, символического порядка и суверенитета. В том и состоит политическая заслуга психоанализа — или, по крайней мере, того, что есть в нем последовательного,— что он поставил под подозрение (и это — с самого его рождения, то есть начиная с момента разрыва с нейропсихиатрией дегенерации) все необратимо размножающееся в тех механизмах власти, которые претендовали на контроль и заведование сексуальностью

обыденной жизни: отсюда фрейдовское усилие (несомненно, как реакция на наблюдавшийся в то время заметный подъем расизма) дать сексуальности — в качестве ее принципа — закон: закон супружества, запрета единокровных связей, Отца-Суверена,— короче говоря: его усилие созвать вокруг желания весь этот прежний порядок власти. Именно благодаря этому психоанализ и оказался — за немногими исключениями и в том, что касается самого главного,— в теоретической и практической оппозиции фашизму. Но эта позиция психоанализа была связана с определенным историческим стечением обстоятельств. И ничто не может помешать тому, чтобы, в конце концов, не оказалось, что мыслить порядок сексуального в соответствии с инстанцией закона, смерти, крови и суверенитета — какие бы тут ни делались отсылки к Саду и к Батаю и каких бы залогов «низ-вержения» [«subversion»] у них ни испрашивали — есть только историческая «ретро-версия». Диспозитив сексуальности следует мыслить, отправляясь от современных ему техник власти.

* * *

Мне скажут: это значит ударяться в историцизм, скорее поспешный, нежели радикальный; это значит замалчивать — в пользу феноменов, быть может, и в самом деле изменчивых, но непрочных, вторичных и, в общем-то, поверхностных,— биологически прочное существование сексуальных функций; это значит говорить о сексуальности так, как если бы секса не существовало. И вправе были бы мне возразить: «Вы намерены подробно проанализировать процессы, посредством которых были сексуализированы тело женщины, жизнь детей, семейные отношения и целая обширная сеть социальных отношений. Вы хотите описать этот большой подъем заботы о сексе, начиная с XVIII века, и ту, все разрастающуюся, страстную настойчивость, с которой мы подозревали секс повсюду.

Допустим. И предположим, что и в самом деле механизмы власти применялись в большей степени для того, чтобы вызывать и "возбуждать" сексуальность, нежели чтобы ее подавлять. Но вот тут-то Вы и остаетесь вблизи того, от чего — как Вы, наверняка, думали, — Вы отмежевались. По сути дела, Вы указываете на феномены рассредоточения, укоренения и фиксации сексуальности, Вы пытаетесь показать то, что можно было бы назвать организацией эрогенных зон в социальном теле. Вполне могло бы оказаться так, что Вы не сделали ничего другого, как только транспонировали на уровень диффузных процессов те механизмы, которые психоанализ четко выявил на уровне индивида. Но Вы опускаете как раз то, исходя из чего только и могла произойти эта сексуализация и от чего психоанализ — он-то как раз и не отрекается, а именно: секс. До Фрейда пытались как можно более тщательно локализовать сексуальность — в сексе, в его функциях воспроизводства, в его непосредственных анатомических локализациях; ударились в разговоры о биологическом минимуме: органе, инстинкте, финальности. Вы же занимаете симметричную и обратную позицию: для Вас остаются одни только эффекты без их опоры, оторванные от своих корней ветви, сексуальность без секса. Кастрация. И тут опять — кастрация!».

В этой точке необходимо различить два вопроса. С одной стороны, обязательно ли анализ сексуальности в качестве «политического диспозитива» предполагает выпадение тела, анатомии, биологического, функционального? На этот первый вопрос, я думаю, можно ответить: нет. Во всяком случае, целью настоящего исследования и является показать, каким образом различные диспозитивы власти сочленяются непосредственно с телом — с телами, с функциями с физиологическими процессами, с ощущениями и

удовольствиями. И не о том вовсе речь, чтобы тело стереть, но о том, чтобы заставить его выступить в таком анализе, где биологическое и историческое не следовали бы друг за другом как у прежних социологов, но связывались бы соответственно сложности, которая растет по мере развития современных технологий власти, избирающих жизнь в качестве своей мишени. Итак, не «история ментальностей», которая брала бы в расчет тела только с точки зрения того способа, которым они были восприняты или были наделены смыслом и значимостью, но «история тел» и того способа, каким были сделаны вклады в то, что есть в них наиболее материального и живого.

Теперь второй вопрос, отличный от первого: эта материальность, к которой отсылают, разве не является она материальностью секса? И разве нет парадокса в том, чтобы писать историю сексуальности на уровне тел так, чтобы при этом не был затронут, хотя бы в самой малой степени, вопрос о сексе? В конце концов, власть, которая отправляет себя через сексуальность,— разве не адресуется она особо к тому элементу реальности, каковым выступает «секс» — секс вообще? То, что сексуальность не является по отношению к власти внешней областью, которой власть себя навязывала бы, что сексуальность является, напротив, и эффектом и инструментом ее устройств,— это еще может пройти. Но вот секс как таковой,— разве не является он по отношению к власти — «другим», тогда как для сексуальности он выступает очагом, вокруг которого она распределяет свои эффекты? Так вот эту-то идею секса *как такового* как раз и нельзя принять без ее рассмотрения. Действительно ли «секс» является точкой закрепления, на которую опирается в своих проявлениях «сексуальность», или же он есть только сложная идея, исторически сформировавшаяся внутри диспозитива сексуальности? Во всяком случае,

можно было бы показать, как эта идея «секса» сформировалась через различные стратегии власти и какую вполне определенную роль она там сыграла.

Можно видеть, как именно по тем основным линиям, по которым, начиная с XIX века, развертывался диспозитив сексуальности, и разрабатывалась идея, что существует нечто другое, нежели тела, органы, соматические локализации, функции, анатомо-физиологические системы, ощущения, удовольствия,— нечто другое и большее, нечто такое, что имеет свои, внутренне присущие ему, свойства и свои собственные законы: «секс»*. Так, внутри процесса истеризации женщины «секс» определялся трояким образом: как то, что принадлежит одновременно и мужчине и женщине; как то, что принадлежит преимущественно мужчине и чего, стало быть, недостает женщине; но также еще и как то, что одно только и конституирует тело женщины, целиком и полностью подчиняя его функциям воспроизводства и беспрестанно нарушая его покой результатами действия самой этой функции. В рамках этой стратегии истерия интерпретируется как игра секса постольку, поскольку он есть одновременно и «одно» и «другое», целое и часть, первоначало и недостаток. В рамках сексуализации детства вырабатывается идея такого секса, который и присутствует (с точки зрения анатомии), и отсутствует (с точки зрения физиологии); опять-таки — присутствует, если иметь в виду его активность, и обнаруживает свою недостаточность, если говорить о его репродуктивной финальности; или же который действителен в своих проявлениях, но скрыт по своим эффектам, которые в своей патологической весомости дадут себя знать лишь позже; и если секс ребенка еще и присутствует у взрослого, то как раз в форме некой тайной причинности, которая стремится аннулировать секс взрослого (одной из догм медицины XVIII и XIX ве-

ков и было предположение, что раннее сексуальное развитие влечет за собой впоследствии стерильность, импотенцию, фригидность, неспособность испытывать удовольствие, анестезию чувств); сексуализируя детство, тем самым конституировали идею секса, отмеченного игрой присутствия и отсутствия, скрытого и явного; мастурбация со всеми эффектами, которые ей приписывают, как будто бы прежде всего и обнаруживает эту игру присутствия и отсутствия, явного и скрытого. Внутри психиатризации извращений секс был отнесен к биологическим функциям и к анатомо-физиологическому аппарату, который и дает ему его «смысл», то есть его финальность; но точно так же секс оказался соотнесен с инстинктом, который — через свое собственное развитие и соответственно объектам, к которым он может прикрепляться,— делает возможным появление извращенных поведений, равно как и интеллигибельным их генезис; таким образом, «секс» определяется через переплетение функции и инстинкта, финальности и значения — и именно в этой форме он лучше, чем где бы то ни было, обнаруживает себя в том, что за образец берется извращение: в том «фетишизме», который, начиная по крайней мере с 1877 года, служил путеводной нитью для анализа всех других отклонений, поскольку в нем ясно прочитывалась фиксация инстинкта на объекте по типу исторического сцепления и биологической неадекватности. Наконец, в рамках социализации репродуктивных форм поведения «секс» описывается как нечто, зажатое между законом реальности (непосредственной и наиболее грубой формой которого являются экономические необходимости) и экономикой удовольствия, которая всегда пытается обойти закон реальности, когда она вообще его признает; самая известная из «хитростей» — *coitus interruptus* — представляет собой такую точку, где инстанция реального вынуж-

дает положить предел удовольствию и где удовольствие еще находит возможность реализоваться, несмотря на экономику, предписанную реальным. Понятно: именно диспозитив сексуальности и устанавливает внутри своих стратегий эту идею «секса»; и в этих четырех главнейших формах — истерии, онанизма, фетишизма и прерванного коитуса — и выставляет он секс как нечто, подчиненное игре целого и части, первоначала и недостатка, отсутствия и присутствия, избытка и нехватки, функции и инстинкта, финальности и смысла, реального и удовольствия. Так мало-помалу сформировался корпус общей теории секса.

Так вот, эта теория, порожденная таким образом, выполнила ряд функций внутри диспозитива сексуальности, которые и сделали ее необходимой. Три из них были особенно важными. Понятие «секса» позволило, во-первых, перегруппировать в соответствии с некоторым искусственным единством анатомические элементы, биологические функции, поведения, ощущения и удовольствия, а во-вторых — позволило этому фиктивному единству функционировать в качестве каузального принципа, вездесущего смысла, повсюду требующей обнаружения тайны: секс, таким образом, смог функционировать как единственное означающее и как универсальное означаемое. И кроме того, подавая себя единообразно — и как анатомию и как недостаток, как функцию и как латентность, как инстинкт и как смысл,— секс смог обозначить линию контакта между знанием о человеческой сексуальности и биологическими науками о воспроизведении рода; таким образом, это знание, ничего реально у этих наук не позаимствовав — за исключением разве что нескольких сомнительных аналогий и нескольких пересаженных понятий,— получило благодаря привилегии такого соседства некую гарантию квазинаучности; но благодаря этому же соседству некоторые положения биоло-

гии и физиологии выступили в качестве принципа нормальности для человеческой сексуальности. Наконец, понятие секса обеспечило основное переворачивание: оно позволило обернуть представления об отношениях власти к сексуальности и выставить эту последнюю вовсе не в ее сущностном и позитивном отношении к власти, но как укорененную в некоторой специфической и нередуцируемой инстанции, которую власть пытается, насколько может, себе подчинить; вот так идея «секса» позволяет умолчать о том, что составляет «власть» власти; эта идея позволяет мыслить власть только как закон и запрет. Секс, эта инстанция, господствующая, как нам представляется, над нами; эта тайна, которая кажется нам лежащей подо всем, чем мы являемся; эта точка, завораживающая нас властью, которую она проявляет, и смыслом, который она утаивает; точка, у которой мы просим открыть нам, что мы такое, и освободить нас от того, что нас определяет,— секс есть, несомненно, лишь некая идеальная точка, которую сделали необходимой диспозитив сексуальности и его функционирование. Не следует представлять себе какую-то автономную инстанцию секса, которая вторичным образом производила бы вдоль всей поверхности своего контакта с властью множественные эффекты сексуальности. Напротив, секс является наиболее отвлеченным, наиболее идеальным и наиболее внутренним элементом диспозитива сексуальности, который организуется властью в точках захвата ею тел, их материальности, их сил, их энергий, их ощущений, их удовольствий.

Можно было бы добавить, что «секс» выполняет и еще одну функцию, которая пронизывает первые и их поддерживает. Роль на этот раз более практическая, чем теоретическая. В самом деле: именно через секс — эту воображаемую точку, закрепленную диспозитивом сексуальности,— и должен пройти каждый,

дабы получить доступ к своей собственной интеллигибельности (поскольку он, этот секс, является одновременно и потаенным элементом и первоначалом, производящим смысл), к целостности своего тела (поскольку он является реальной и угрожаемой частью этого тела и символически конституирует его как целое), к своей идентичности (поскольку к силе импульса секс присоединяет единичность некой истории). И вот в результате переворачивания, которое подспудно, без сомнения, началось отнюдь не вчера, но уже в эпоху христианского пастырства плоти, мы сегодня дошли до того, что стали испрашивать нашу интеллигибельность у того, что на протяжении стольких веков считалось безумием, полноту нашего тела — у того, что долгое время было его клеймом и как бы раной, свою идентичность — у того, что воспринималось как темный напор без имени. Отсюда то значение, которое мы ему придаем, тот благоговейный трепет, которым мы его окружаем, то усердие, которое мы вкладываем в его познание. Отсюда же тот факт, что он стал в перспективе столетий чем-то более важным, нежели наша душа, разве что не более важным, чем наша жизнь; и отсюда же — что все загадки мира кажутся нам такими легковесными в сопоставлении с этой тайной, в каждом из нас — мелкой, плотность которой, однако, делает ее более весомой, чем что бы то ни было другое.

Фаустовский сговор, искушение которым диспозитив сексуальности вписал в нас, отныне таков: обменять жизнь всю целиком на секс сам по себе, на истину и суверенность секса. Секс вполне стоит смерти. Именно в этом, как мы видим — строго историческом, смысле секс сегодня действительно пронизан инстинктом смерти. Когда Запад давным-давно открыл любовь, он назначил ей цену, достаточную для того, чтобы сделать смерть приемлемой; сегодня именно секс претендует на

роль такого эквивалента — самого дорогого из всех. И в то время как диспозитив сексуальности позволяет техникам власти делать свои вклады в жизнь, фиктивная точка секса, которую этот диспозитив сам же и обозначил, завораживает каждого из нас — в достаточной мере, чтобы мы были согласны слышать там рокот смерти.

Создав такой воображаемый элемент, каковым является «секс», диспозитив сексуальности породил один из главнейших принципов своего функционирования: желание секса — желание его иметь, желание получить к нему доступ, его открывать, его освобождать, артикулировать его в дискурсе, формулировать его в виде истины. Самый «секс» он конституировал как нечто желаемое. И именно эта желаемость секса и связывает каждого из нас с предписанием его познавать, раскрывать его закон и его власть; именно эта желаемость и заставляет нас думать, что мы, наперекор всякой власти, утверждаем права нашего секса, тогда как на самом деле желаемость секса привязывает нас к диспозитиву сексуальности, который заставляет подниматься из глубин нас самих — как некий мираж, в котором, как нам верится, мы узнаем самих себя,— черное сияние секса.

«Все есть секс,— говорила Кейт в *Пернатом змее,*— все есть секс. Как секс может быть прекрасен, когда человек хранит его сильным и священным и когда он наполняет мир. Он как солнце, которое вас затопляет, пронизывает вас своим светом.»

Итак: не отсылать к инстанции секса историю сексуальности, но показывать, каким образом «секс» оказывается в исторической зависимости от сексуальности. Не размещать секс на стороне реального, а сексуальность — на стороне смутных идей и иллюзий; как раз сексуальность есть историческая фигура чрезвычайно реальная, и именно она породила в качестве спекулятивного элемента, необходимого для ее функционирования, понятие секса. Не думать, что говоря «да» сексу, мы

говорим «нет» — власти; напротив, здесь мы следуем за нитью общего диспозитива сексуальности. Именно от инстанции секса и нужно освобождаться, если хотеть, посредством тактического переворачивания различных механизмов сексуальности, отстоять в своей значимости — наперекор действию ловушек власти — тела, удовольствия и знания, в их множественности и способности к сопротивлению. Не секс-желание, но тела и удовольствия должны быть опорным пунктом для контратаки против диспозитива сексуальности.

* * *

«В прошлом,— говорил Лоуренс,— было так много действия, в частности, сексуального действия, такого монотонного и утомительного повторения без всякого параллельного развития в мысли и в понимании. Теперь наше дело — понять сексуальность. Сегодня до конца сознательное понимание сексуального инстинкта имеет большее значение, нежели самый сексуальный акт».

Быть может, однажды удивятся. Трудно будет понять, как это цивилизация, в остальном настолько отдавшая себя развертыванию огромных аппаратов производства и разрушения, находила время и бесконечное терпение для того, чтобы с такой тревогой расспрашивать себя, как это там обстоят дела с сексом; улыбнутся, быть может, вспомнив, что те люди, каковыми мы были, верили, что в этой стороне имеется истина, по меньшей мере столь же ценная, как и та, которую они уже испрашивали у земли, у звезд и у чистых форм своей мысли; удивятся тому рвению, с каким мы делали вид, будто вырываем сексуальность у ее ночи, сексуальность, которую всё — наши дискурсы, наши привычки, наши институты, наши установления, наши знания — при полном свете производило и с грохотом запускало в ход. И спросят себя, почему это нам так хотелось отменить закон молчания о

том, что было самым шумным из наших занятий. Ретроспективно шум этот, быть может, покажется чрезмерным, но еще более странным покажется наше упорство в том, чтобы здесь дешифровывать лишь отказ говорить и приказ молчать. Будут задавать себе вопрос, что могло сделать нас столь надменными, будут гадать, почему мы приписали себе заслугу в том, что первые пожаловали сексу — наперекор всей этой тысячелетней морали — то важное значение, которое, говорим мы, и есть его значение; и как это нам удалось прославить себя за то, что мы наконец-то, в XX веке, преодолели эпоху долгого и сурового подавления — эпоху христианского аскетизма, продолженного и преломленного императивами буржуазной экономики и использованного ею со свойственной ей скупостью и мелочностью. И там, где сегодня мы видим историю с таким трудом отмененной цензуры, там распознáют, скорее, долгое восхождение сквозь века некоего сложного диспозитива, предназначенного заставить говорить о сексе, прикрепить к нему наше внимание и нашу озабоченность, заставить нас поверить в суверенность его закона,— тогда как на самом деле нами движут властные механизмы сексуальности.

Будет вызывать насмешку упрек в пансексуализме, одно время выдвигавшийся против Фрейда и психоанализа. Но, быть может, меньшими слепцами окажутся те, кто его сформулировал, нежели те, кто с легкостью его отбросил, как если бы он выражал только страхи устаревшей показной стыдливости. Поскольку первые в конечном счете были лишь застигнуты врасплох процессом, который начался отнюдь не вчера и который — они и не заметили, как это случилось,— уже окружил их со всех сторон; они приписали одному только злому гению Фрейда то, что подготавливалось издалека; они ошиблись лишь в том, что касается даты установления в нашем обществе всеобщего диспозитива

сексуальности. Вторые же — они ошиблись в том, что касается природы этого процесса; они подумали, что Фрейд, благодаря внезапному переворачиванию, возвратил, наконец, сексу ту долю, которая ему причиталась и которая у него так долго оспаривалась; они не заметили, что добрый гений Фрейда поместил его в один из решающих пунктов, маркированных — начиная с XVIII века — стратегиями знания и власти, равно как и того, что таким образом Фрейд придал новый импульс — с замечательной эффективностью, достойной величайших духовных вождей и наставников классической эпохи,— вековому наказу о необходимости познавать секс и переводить его в дискурс.

Часто припоминают те бесчисленные приемы, с помощью которых былое христианство будто бы заставило нас ненавидеть тело, но задумаемся немного о всех тех хитростях, которыми за несколько веков нас заставили-таки полюбить секс, которыми сделали для нас желаемым познавать его, сделали ценным все, что о нем говорится, которыми, опять же, побудили нас развернуть все наши способности, чтобы застигать его врасплох, и привязали нас к долгу извлекать из него истину, хитростях, которыми, наконец, нам вменили в вину то, что мы так долго его не признавали. Именно они и должны были бы удостоиться сегодня удивления. И нам следует подумать о том, что однажды, быть может, внутри другой экономики тел и удовольствий будет уже не очень понятно, каким образом этим ухищрениям сексуальности и поддерживающей ее диспозитив власти, удалось подчинить нас этой суровой монархии секса — до такой степени, что удалось обречь нас на бесконечную задачу выколачивать из него его тайну и вымогать у этой тени самые что ни на есть истинные признания.

Ирония этого диспозитива: он заставляет нас верить, что дело тут касается нашего «освобождения».

ИСПОЛЬЗОВАНИЕ УДОВОЛЬСТВИЙ

История сексуальности
Том второй
Введение

Введение

I. Изменения

Эта серия исследований выходит в свет позже, чем я предполагал, и в совершенно иной форме.

Вот почему. Эти исследования не должны были быть ни историей поведений, ни историей представлений. Это должна была быть история «сексуальности». Кавычки здесь существенны. Мои намерения состояли не в том, чтобы реконструировать историю сексуальных поведений и сексуальных практик — соответственно последовательности их форм, их эволюции и их распространению. Равно как не собирался я и анализировать идеи (научные, религиозные или философские), через которые представляли себе эти поведения. Я хотел поначалу остановиться перед самим этим понятием «сексуальности» — таким обыденным и таким недавним: открепить себя от него, обойти его привычную очевидность, проанализировать контексты, теоретический и практический, с которыми оно ассоциируется. Сам термин «сексуальность» появился поздно, в начале XIX века. Факт этот не должен ни недооцениваться, ни становиться поводом для многозначительных интерпретаций. Он указывает на нечто другое, нежели просто преобразование словаря; но он, конечно же, не означает внезапного появления того, к чему он относится. Слово это вошло в оборот в связи с други-

ми феноменами: с развитием ряда областей знания (охватывающих как биологические механизмы воспроизводства, так и индивидуальные или социальные варианты поведения); с установлением совокупности правил и норм, отчасти традиционных, отчасти новых, которые опираются на религиозные, юридические, педагогические и медицинские институты; в связи, наконец, с изменением способа, каким индивиды приводятся к наделению смыслом и значимостью своего поведения, своих обязанностей, своих удовольствий, чувств и ощущений, своих сновидений. Короче говоря, речь шла о том, чтобы увидеть, как в современных западных обществах конституировался некий «опыт», внутри которого индивиды должны были признавать себя в качестве субъектов некой «сексуальности», которая открывается самым разным областям знания и которая сочленяется с системой правил и принуждений. Это был, таким образом, проект истории сексуальности как опыта, если под опытом понимать существующую в каждой данной культуре корреляцию между областями знания, типами нормативности и формами субъективности.

Такая манера говорить о сексуальности предполагала необходимость освободиться от весьма распространенной в то время схемы мысли: делать из сексуальности некий инвариант и думать, что если в своих проявлениях она и принимает исторически особые формы, то это является следствием разнообразных механизмов подавления, действию которых она подвержена в любом обществе. Это равнозначно тому, чтобы поместить желание и субъекта желания вне поля истории, чтобы у всеобщей формы запрета потребовать дать отчет во всем том, что может быть исторического в сексуальности. Но самого по себе отказа от этой гипотезы было недостаточно. Говорить о «сексуальности» как об особом историческом опыте предпо-

лагало также, что мы можем располагать инструментарием, который позволял бы анализировать в свойственных им особенностях и в их соотношениях три оси, которые эту сексуальность конституируют: 1) образование относящихся к ней знаний, 2) системы власти, которые регулируют ее практику, и 3) формы, в которых индивиды могут и должны признавать себя в качестве субъектов этой сексуальности. Так вот, что касается первых двух пунктов, то предпринятая мною ранее работа — будь то по поводу медицины и психиатрии или же наказующей власти и дисциплинарных практик — и дала мне те средства, в которых я нуждался; анализ дискурсивных практик позволял прослеживать образование знаний, избегая при этом дилеммы науки и идеологии; анализ отношений власти и их технологий позволял рассматривать эти отношения в качестве открытых стратегий, избегая при этом альтернативы между властью, понимаемой как господство, и властью, разоблачаемой как симулякр.

Напротив, изучение способов, с помощью которых индивиды приводятся к признанию себя как субъектов сексуальности, доставляло мне гораздо больше трудностей. Понятие желания, или понятие желающего субъекта, представляло собой в то время если и не теорию, то по крайней мере общепринятую теоретическую тему. Само это принятие было странным: именно эту тему, пусть и в разных вариантах, можно было и впрямь обнаружить как в самом центре классической теории сексуальности, так и в концепциях, которые стремились себя от нее отделить; опять-таки именно эта тема, казалось, была унаследована в XIX и в XX веках от давней христианской традиции. Пусть как особая историческая фигура опыт сексуальности и отличается от христианского опыта «плоти», все же, кажется, оба они подчинены принципу: «*человек желающий*». Во всяком случае трудно

было анализировать образование и развитие опыта сексуальности начиная с XVIII века, не проделывая по отношению к желанию и желающему субъекту исторической и критической работы. Не предпринимая, стало быть, «генеалогического анализа». Говоря «генеалогия», я имею в виду не создание истории следующих друг за другом концепций желания, вожделения или *либидо*, но анализ практик, при помощи которых индивиды приводятся к тому, чтобы обращать внимание на самих себя, чтобы себя дешифровывать, чтобы опознавать и признавать себя в качестве субъектов желания, вовлекая в игру некоторое отношение этих субъектов к самим себе, позволяющее им обнаруживать в желании истину их бытия, каким бы оно ни было: естественным или падшим. Короче говоря, идея этой генеалогии состояла в том, чтобы понять, каким образом индивиды приводились к тому, чтобы осуществлять на самих себе и на других некую герменевтику желания, для которой сексуальное поведение этих индивидов, без сомнения, было удобным случаем, но, конечно же, не исключительной областью. Стало быть, чтобы понять, как современный индивид мог получать опыт самого себя как субъекта «сексуальности», необходимо было выявить сначала, каким образом западный человек в течение веков приводился к тому, чтобы признавать себя как субъекта желания*.

В свое время, чтобы анализировать то, что нередко называют прогрессом познаний, мне показался необходимым некий теоретический сдвиг: он привел меня к вопросу о формах дискурсивных практик, артикулирующих знание. Точно так же в дальнейшем понадобился теоретический сдвиг, чтобы анализировать то, что часто описывают как проявления «власти»: меня он привел скорее к вопросу о множественных отношениях, открытых стратегиях и рациональных техниках, артикулирующих отправления власти.

Теперь, оказывалось, нужно было произвести третий сдвиг, чтобы анализировать то, что обозначается как «субъект»; надлежало выяснить, каковы формы и модальности отношения к себе, посредством которых индивид конституирует и признает себя в качестве субъекта. После изучения игр истины самих по себе — на примере ряда эмпирических наук XVII и XVIII веков, затем игр истины в связи с отношениями власти — на примере практик наказания,— теперь, мне казалось, настоятельно требовалась другая работа: изучение игр истины в отношениях индивида к самому себе, а также конституирования себя в качестве субъекта,— при том, что областью отнесения и полем исследования берется то, что можно было бы назвать «историей человека желающего».

Но было ясно, что попытка предпринять эту генеалогию увела бы меня очень далеко от моего первоначального проекта. Я должен был выбрать: либо сохранить прежний план, снабдив его беглым историческим экскурсом в тему желания, либо реорганизовать все исследование вокруг медленного формирования в античности некой герменевтики себя. Я склонился ко второму, рассуждая так, что в конечном счете то, за что я держусь, то, за что я держался в течение стольких лет,— это попытка выделить ряд элементов, которые могли бы пригодиться для некой истории истины. Такой истории, которая была бы не историей того, что может быть истинного в знаниях, а анализом «игр истины», игр истинного и ложного, игр, через которые бытие исторически конституирует себя как опыт, то есть как то, что может и должно быть помыслено*. Через какие игры истины человек дает себе возможность мыслить свое собственное бытие, когда он воспринимает себя как сумасшедшего, когда он смотрит на себя как на больного, когда он осмысляет себя как живущее, говорящее и работаю-

щее существо*, когда он судит и наказывает себя как преступника? Через какие игры истины человеческое существо признало себя как человека желающего? Мне показалось, что, ставя этот вопрос таким образом и пытаясь разработать его по отношению к периоду, столь удаленному от привычных для меня прежде горизонтов, я, безусловно, уходил от намеченного ранее плана, но зато теснее очерчивал вопрос, который в течение долгого времени пытался поставить. Пусть бы даже это и потребовало от меня нескольких лет дополнительной работы. Конечно, этот длинный кружной путь был сопряжен с известным риском; но был некий двигавший мною мотив, и, как мне показалось, я нашел в подобного рода исследовании определенное теоретическое преимущество **.

Ну а риск — он состоял, во-первых, в том, чтобы задержать и расстроить объявленную программу публикаций. Я благодарен тем, кто следовал за мной на всех путях и поворотах моей работы,— я думаю о слушателях Коллеж де Франс,— а также тем, кто имел терпение ждать ее окончания,— Пьеру Нора в первую очередь. Что же касается тех, для кого убиваться, вновь и вновь начинать сначала, пробовать, ошибаться, целиком и полностью все перекраивать и при этом еще позволять себе на каждом шагу колебаться,— словом, что касается тех, для кого работать, сохраняя верность себе и не зная покоя — значит выйти в отставку,— что ж, мы с ними, очевидно, не с одной планеты.

Во-вторых, опасность состояла также и в том, чтобы браться за слишком мало мне известные материалы[1]. Здесь был риск, что я их подгоню, не очень-то от-

---

[1] Я не эллинист и не латинист. Но мне показалось, что если вкладывать в это дело достаточно старания, терпения, скромности и внимания, то можно с текстами греческой и римской античности свести достаточно короткое знакомство: я хочу сказать — такое знакомство, которое, в соответствии с безусловно конститутивной для западной философии прак-

давая себе в этом отчет, к таким формам анализа или таким способам расспрашивания, которые, придя из другого места, им вовсе не соответствуют; большую помощь оказали мне работы П.Брауна и П.Адо, а также неоднократные беседы с ними и их советы. Был, однако, и прямо противоположный риск: потерять, пытаясь свыкнуться с древними текстами, нить вопросов, которые мне хотелось поставить; Х.Дрейфусу и П.Рейбиноу из Беркли, их размышлениям и вопросам, их взыскательности обязан я возможностью проделать работу теоретического и методологического переформулирования. Ценные советы дал мне Ф.Валь.

Все эти годы мне постоянно помогал П.Вейн. Он знает, что это такое: искать, будучи истинным историком, истинное; но он знает также тот лабиринт, в который попадаешь, как только хочешь заняться историей игр истинного и ложного; он из тех редких сегодня людей, кто согласен лицом к лицу встречаться с опасностью, которую для всякой мысли несет в себе вопрос об истории истины. Его влияние на эти страницы трудно очертить.

Что же касается двигавшего мною мотива — он был чрезвычайно прост. И на чей-то взгляд, я надеюсь, он сам по себе мог бы оказаться достаточным. Мотив этот — любопытство; во всяком случае, тот вид любопытства, который один только стоит того, чтобы его практиковать сколько-нибудь настойчиво; не такое любопытство, которое пытается ассимилировать то, что надлежит знать, но такое, что позволяет отделить себя от самого себя. И чего бы стоила страсть к знанию, если бы она должна была обеспе-

---

тикой, позволяло бы вопрошать одновременно как различие, удерживающее нас на расстоянии от той мысли, в которой мы распознаем источник нашей собственной, так и близость, остающуюся несмотря на это удаление, которое мы снова и снова углубляем.

чивать лишь приобретение знаний, а не служить опорой — неким определенным образом и насколько это возможно — тому, кто познает, в его блужданиях. В жизни бывают моменты, когда, чтобы продолжать смотреть или размышлять, нельзя обойтись без вопроса: можно ли мыслить иначе, чем мыслишь, и воспринимать иначе, чем видишь? Мне скажут, быть может, что этим играм с самим собой следовало бы оставаться за кулисами; и что в лучшем случае они составляют часть тех подготовительных работ, которые, как только они выполнены, сами собой стираются. Но что же тогда такое философия сегодня — я хочу сказать: философская деятельность,— если не критическая работа мысли над самой собой? Если она состоит не в том, чтобы попытаться узнать (вместо того, чтобы узаконивать то, что уже известно), как и до каких пределов можно было бы мыслить иначе? Всегда есть что-то смешное в философском дискурсе, которой хочет извне диктовать закон другим, указывать им, где лежит их истина и как ее найти, или же когда он берется вести расследование по их делу в наивно-позитивном духе; его право, напротив — исследовать то, что в его собственной мысли может быть изменено через занятие знанием, ему чуждым. «Опыт», который нужно понимать не как упрощающую — в коммуникативных целях — апроприацию другого, но как в игре истины изменяющее меня самого испытание, — этот опыт и есть живое тело философии, по крайней мере, если эта последняя и сегодня еще является тем, чем она был прежде: «аскезой», упражнением себя — в мысли*.

Предлагаемые исследования, подобно тем, что были предприняты мною прежде, являются исследованиями «историческими» — по области, которую они затрагивают, и по тому, к чему они отсылают; но это не есть работы «историка». Это не означает, что они пере-

лагают или синтезируют работу, будто бы проделанную другими; они являются — если действительно хотеть рассматривать их с точки зрения их «прагматики» — протоколом некоего занятия, которое было долгим, идущим ощупью, которому часто приходилось себя возобновлять и исправлять. Это было философским занятием: его ставкой было узнать, в какой мере попытка мыслить свою собственную историю может освободить мысль от того, что она молчаливо мыслит, и позволить ей мыслить иначе.

Был ли оправдан этот риск? Не мне об этом говорить. Знаю только, что, переместив таким образом тему и хронологические вехи своего исследования, я получил определенное теоретическое преимущество; я смог сделать два обобщения, которые позволили мне определить место этого исследования внутри более широкого горизонта и одновременно — точнее определить его метод и его объект.

Мне показалось, что, продвигаясь таким образом от современной эпохи через христианство к античности, невозможно избежать вопроса, одновременно и очень простого и очень общего: почему сексуальное поведение, почему связанные с ним действия и удовольствия составляют предмет моральной озабоченности? Откуда эта этическая забота, которая, по крайней мере в какие-то моменты, в отдельных обществах или группах, кажется более важной, чем моральное внимание, которое уделяется другим, не менее, однако, существенным сферам индивидуальной или коллективной жизни, таким, как поведение, связанное с питанием, или исполнение гражданских обязанностей? Я хорошо знаю, какой ответ тут же приходит на ум: это — потому, что сексуальное поведение является предметом фундаментальных запретов, преступание которых рассматривается как тяжкий проступок. Но это означает выдавать самый вопрос

за решение, но главным образом — не признавать того, что этическая забота, касающаяся сексуального поведения, далеко не всегда по своей интенсивности и по своим формам прямо связана с системой запретов; часто бывает, что моральная озабоченность особенно сильна как раз там, где нет ни обязательств, ни запретов. Короче говоря, запрет — это одно, а моральная проблематизация — это нечто другое. Мне, стало быть, показалось, что путеводной нитью тут должен служить следующий вопрос: как, почему и в какой форме сексуальная деятельность была конституирована в качестве моральной области? Откуда это такая этическая забота — столь настойчивая, хотя и изменчивая по своим формам и интенсивности? Откуда это такая «проблематизация»? В конце концов, в этом ведь и состоит задача истории мысли — в отличие от истории поведений или представлений: определить условия, внутри которых человеческое существо «проблематизирует» то, что оно есть, то, что оно делает, и мир, в котором оно живет.

Но ставя этот очень общий вопрос, задавая его греческой и греко-латинской культуре, я подумал, что эта проблематизация связана с ансамблем практик, которые, несомненно, имели большое значение в наших обществах: это то, что можно было бы назвать «искусствами существования». Под этим следует понимать практики рефлексивные и произвольные, с помощью которых люди не только устанавливают себе правила поведения, но стремятся также преобразовывать самих себя, изменять себя в своем особом бытии и делать из своей жизни произведение, которое несло бы некие эстетические ценности и отвечало бы некоторым критериям стиля. Эти «искусства существования», эти «техники себя», бесспорно, лишились какой-то части своего значения и своей автономии, когда с приходом христианства они были встроены в отправление пас-

тырской власти, а затем, позже — в практики воспитательного, медицинского или психологического типа. Это не означает, однако, что не следовало бы писать или переписывать длинную историю этих эстетик существования и этих технологий себя. Немало времени прошло уже с тех пор, как Буркхардт подчеркнул их значение в эпоху Возрождения; но они уцелели, и их история и их развитие на этом не останавливаются[1]. Мне, во всяком случае, показалось, что изучение проблематизации сексуального поведения в античности может рассматриваться как глава — одна из первых глав — этой всеобщей истории «техник себя»*.

Такова ирония усилий, которые делаешь, чтобы переменить свой способ видеть вещи, чтобы изменить горизонт того, что знаешь, и чтобы попытаться отойти немного в сторону. Действительно ли они привели к тому, чтобы мыслить иначе? Быть может, самое большее, что они позволили,— это помыслить иначе то, что ты уже мыслил, и увидеть то, что было сделано, под другим углом и в более ясном свете. Думал, что удаляешься, а находишь себя на вертикали к самому себе. Путешествие омолаживает вещи. И старит отношение к себе. Мне кажется, теперь я лучше вижу, каким образом — отчасти вслепую и переходя от одного фрагмента работы к другому — я ввязался в это дело: писать историю истины. Что значит — анализировать не поведения, не идеи, не общества и их «идеологии», но *проблематизации*, через которые бытие дается как то, что может и должно быть помыслено, а также — *практики*, исходя из которых эти проблематизации формируются. Археологичес-

---

[1] Было бы неверно полагать, что после Буркхардта изучение этих искусств и этой эстетики существования было полностью заброшено. Вспомним хотя бы исследование Беньямина о Бодлере. Можно найти также интересный пример такого анализа в недавней книге S.Greenblatt, *Renaissance Self-fashioning*, 1980.

кое измерение анализа позволяет анализировать сами формы проблематизации; генеалогическое же измерение его — их формирование исходя из разных практик и их модификаций. Проблематизация безумия и болезни — исходя из социальных и медицинских практик, задающих некий профиль «нормализации»; проблематизация жизни, языка и труда в дискурсивных практиках, подчиняющихся некоторым «эпистемическим» правилам; проблематизация преступления и преступного поведения исходя из определенных практик наказания, подчиняющихся некоторой «дисциплинарной» модели. А теперь я хотел бы показать, каким образом в античности сексуальная деятельность и сексуальные удовольствия были проблематизированы через практики себя, приводящие в действие критерии некоторой «эстетики существования».

Вот, стало быть, те причины, в силу которых я перенес центр всего своего исследования на генеалогию человека желания, начиная с классической античности и вплоть до первых веков христианства. Я придерживался простого хронологического порядка: настоящий том, *Использование удовольствий*, посвящен способу, которым сексуальная деятельность была проблематизирована философами и врачами в эпоху классической греческой культуры IV века до Р.Х. *Забота о себе* прослеживает эту проблематизацию в греческих и латинских текстах первых двух веков нашей эры. Наконец, в *Признаниях плоти* речь идет о формировании доктрины и пастырства плоти. Что касается материалов, которыми я буду пользоваться, то по большей части это будут «предписывающие» тексты; то есть тексты, которые — какова бы ни была их форма (речь, диалог, трактат, сборники предписаний, письма и т.д.) — своей основной целью имеют предлагать правила поведения. К теоретическим же текстам, содержащим учение об удовольствии или о

страстях, я буду обращаться лишь за разъяснениями. Область моего анализа составляют тексты, претендующие на то, чтобы давать правила, мнения, советы, как вести себя должным образом; иначе говоря, тексты «практические», которые сами по себе являются объектами «практики» — в той мере, в какой они создавались, чтобы их читали, изучали, размышляли над ними, использовали и испытывали, в той мере, в какой они были нацелены на то, чтобы в конечном счете конституировать костяк повседневного поведения. Эти тексты выступали в роли операторов, позволявших индивидам вопрошать себя о своем собственном поведении, быть бдительными к нему, формировать его и формовать самих себя в качестве этических субъектов; короче говоря, эти тексты находятся в ведении некоторой, если перефразировать слова Плутарха, «этико-поэтической» функции.

Но поскольку этот анализ человека желания находится в точке пересечения археологии проблематизаций и генеалогии практик себя, то прежде, чем начать его, я хотел бы остановиться на этих двух понятиях: обосновать избранные мною формы «проблематизации», указать, что можно было бы понимать под «практиками себя», и объяснить, через какие парадоксы и трудности пришел я к необходимости заменить историю систем морали, которая писалась бы исходя из запретов, на историю этических проблематизаций, которая пишется исходя из практик себя.

II. Формы проблематизации

Предположим на мгновение, что принимаются такие общие категории, как «язычество», «христианство», «мораль» и «сексуальная мораль». Предположим, что ставится вопрос, в каких пунктах «сексуальная мораль христианства» наиболее явным образом противостоит «сексуальной морали древнего язычества»:

запрет инцеста, мужское господство, подчинение женщины? Конечно же, вовсе не эти ответы были бы даны: распространенность и постоянство этих феноменов в их различных формах хорошо известны. Более правдоподобно, что были бы указаны совсем другие пункты разграничения. Скажем, значение самого полового акта: христианство будто бы ассоциировало его со злом, с грехом, с падением, со смертью, в то время как античность якобы наделяла его позитивными значениями. Или ограничение легитимного партнера: в отличие от того, что происходило в греческих или римских обществах, христианство будто бы терпело его только в рамках моногамного брака, и внутри этих супружеских отношений предписывало ему в качестве исключительной конечной цели произведение на свет потомства. Или дисквалификация отношений между индивидами одного пола: христианство их будто бы строго исключает, тогда как Греция их якобы восхваляет, а Рим допускает — по крайней мере, между мужчинами. К этим трем важнейшим пунктам оппозиции можно было бы добавить высокую моральную и духовную ценность, которую христианство, в отличие от языческой морали, придавало будто бы строгому воздержанию, постоянству в целомудрии и девственности. Короче говоря, кажется, что ко всем этим пунктам, которые столь долгое время считались такими важными: природа полового акта, моногамная верность, гомосексуальные отношения, целомудрие,— древние были, скорее, безразличны, и ничто из этого не привлекало их особого внимания и не составляло для них слишком острых проблем.

Это, однако, не совсем так, что нетрудно было бы показать. Это можно было бы установить, подчеркивая прямые заимствования и очень тесные преемственные связи, которые можно обнаружить между первыми христианскими учениями и моральной фило-

софией античности: первый значительный христианский текст, посвященный сексуальным отношениям в супружеской жизни,— X глава II книги *Педагога* Клемента Александрийского,— опирается на несколько мест из священного писания, но также и на ряд принципов и предписаний, непосредственно заимствованных из языческой философии. Здесь уже можно видеть определенное ассоциирование сексуальной деятельности и зла, узаконивание производящего потомство моногамного брака, осуждение отношений между представителями одного пола, восхваление целомудрия. Но и это не все: в большем историческом масштабе можно было бы проследить постоянство тем, беспокойств и требований, которые, несомненно, наложили отпечаток на христианскую этику и на мораль современных европейских обществ, но которые уже отчетливо присутствовали в самой сердцевине греческой или греко-римской мысли. Вот тому некоторые свидетельства: выражение страха, модель поведения, образ дисквалифицированного отношения, пример воздержания.

1. Страх

Молодые люди, страдающие непроизвольным извержением семени, «несут на всей конституции своего тела отпечаток дряхлости и старости; они становятся немощными, бессильными, отупевшими, бестолковыми, ослабшими, ссутулившимися, ни на что не годными, с бледным, белым, изнеженным цветом лица, без аппетита, без теплоты, с отяжелевшими членами, с окоченевшими ногами, слабости необычайной, одним словом — почти совсем погибшими. Для многих эта болезнь является даже прямой дорогой к параличу; и в самом деле: как могла бы нервная сила не быть пораженной, коль скоро природа понесла урон в том, что касается принципа регенерации и самого источника жизни?» Эта болезнь, «постыдная

сама по себе», является «опасной, поскольку ведет к маразму, вредной для общества, поскольку препятствует размножению рода; поскольку она во всех отношениях — источник несметного числа бедствий, она требует незамедлительной помощи»[1].

В этом тексте легко распознать те навязчивые страхи, которые культивировались медициной и педагогикой, начиная с XVIII века, вокруг пустой сексуальной траты — той, что не связана ни с оплодотворением, ни с партнером. Прогрессирующее истощение организма, смерть индивида, истребление его расы и в конечном счете урон, наносимый всему человечеству,— все это поток словоохотливой литературы исправно обещал тому, кто стал бы злоупотреблять своей половой функцией. В медицинской мысли XIX века эти возбуждаемые у людей страхи составили, как кажется, «натуралистическую» и научную замену христианской традиции, которая приписывала удовольствие к области смерти и зла.

И все же это описание является на самом деле переводом — переводом свободным, в стиле эпохи — текста, написанного греческим врачом первого века нашей эры Аретеем. В ту же самую эпоху можно было бы обнаружить множество свидетельств этого страха перед половым актом, который, если он осуществляется беспорядочно, способен будто бы оказать самые что ни на есть пагубные последствия на жизнь индивида. Так, например, Соран считал, что сексуальная

---

[1] Arétée, *Des signes et de la cure des maladies chroniques*, II, 5. Л.Рено (1834), французский переводчик, так комментирует этот отрывок (p.163): «Гонорея, о которой здесь идет речь, существенно отличается от болезни, носящей это имя сегодня, которую с бо́льшим основанием называют бленнореей... Простая, или истинная, гонорея, о которой здесь говорит Аретей, характеризуется непроизвольным и вне полового акта извержением семенной жидкости, смешанной с простатической жидкостью. Эта постыдная болезнь часто вызывается мастурбацией и является ее последствием». Французский перевод несколько изменяет смысл греческого текста, который можно найти в *Corpus Medicorum Graecorum*.

деятельность в любом случае менее благоприятна для здоровья, нежели просто воздержание и девственность. Еще раньше медицина настойчиво советовала осторожность и бережливость в пользовании сексуальными удовольствиями: избегать несвоевременного пользования ими, учитывать условия, в которых их практикуют, опасаться присущей им необузданности и неправильного распорядка. Идти на все это, говорят даже некоторые, только «если хочешь сам себе навредить». Это, следовательно, очень древний страх.

2. Схема поведения

Известно, как Франсуа де Саль увещевал супругов, призывая их к супружеской добродетели; он ставил перед ними зеркало природы: в пример им он приводил слона и те прекрасные нравы, которые тот обнаруживает в отношении своей супруги. Это «всего лишь очень большой зверь, но самый достойный из живущих на земле и самый разумный.[...] Он никогда не меняет самку и нежно любит ту, что он выбрал, с которой он, тем не менее, спаривается только раз в три года, да и то лишь в течение пяти дней и так скрытно, что никто никогда его при этом не видит; его, однако, легко видеть на шестой день, когда он прежде всего идет прямо к реке, в которой моет все тело, никоим образом не желая возвращаться в стадо прежде, чем не очистится. Вот прекрасные и учтивые нравы, не правда ли?»[1] Но и сам этот текст представляет собой только вариацию на тему, переданную давней традицией (через Альдрованди, Гесснера, Винсента де Бове и знаменитый *Physiologus*); ее формулировку можно найти уже у Плиния, которому *Введение в благочестивую жизнь* весьма близко следует: «Слоны именно по причине своей стыдливости совокупляются только

[1] François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, III, 39.

тайком.[...] Самка позволяет покрывать себя только раз в два года и при этом, говорят, не более чем в течение пяти дней; на шестой день слоны омываются в реке и только после этого возвращаются в стадо. Они не знают супружеской измены.[...]»[1] Плиний, конечно же, не претендовал на то, чтобы предложить схему, столь же откровенно назидательную, как у Франсуа де Саля; тем не менее он соотносился с моделью поведения, которая явно несет ценностную окраску. Дело вовсе не в том, что взаимная верность супругов у древних греков и римлян была общепризнанным и общепринятым императивом. Она была, однако, наставлением, которое настойчиво давалось в некоторых философских течениях, таких, например, как поздний стоицизм; она была также поведением, которое ценилось как проявление добродетели, стойкости души и владения собой. Потому и удостоился похвалы Катон Младший, который, до тех пор пока он не решил жениться, не знал женщин; или еще в большей степени — Лелий, который «за всю свою долгую жизнь не знал иной женщины, кроме той, которую взял в жены с самого начала»[2]. Можно пойти еще дальше к истокам в уточнении модели взаимной супружеской верности. Никокл в речи, приписываемой ему Исократом, говорит, какое моральное и политическое значение придает он тому факту, «что после женитьбы он никогда не имел половых связей ни с кем, кроме своей жены»[3]. А Аристотель хочет, чтобы в его идеальном городе связь мужа с другой женщиной или жены с другим мужчиной рассматривалась как «бесчестящее действие» — причем «абсолютным образом и без исключения»[4]. «Верность» мужа законной супруге в том,

---

[1] Pline, *Histoire naturelle*, VIII, 5, 13.
[2] Plutarque, *Vie de Caton*, VII.
[3] Isocrate, *Nicoclès*, 36.
[4] Aristote, *Politique*, VII, 16, 1 335 b.

что касается сексуальных отношений, ни законами, ни обычаями не требовалась; тем не менее супружеская верность не переставала быть вопросом, который ставили, и формой ригоризма, которую некоторые моралисты высоко ценили.

3. Образ

В текстах XIX века можно встретить типичный портрет гомосексуалиста, или извращенца: его жесты, осанка, манера наряжаться и его кокетство, но также форма и выражение его лица, его анатомия, женская морфология всего его тела неизменно составляют часть этого *дисквалифицирующего описания.* Такое описание отсылает как к теме инверсии сексуальных ролей, так и к принципу природного клейма, которым отмечается природе же нанесенное оскорбление; можно подумать, говорили тогда, что «сама природа выступила тут пособницей этого сексуального обмана»[1].

Конечно, уместно было бы проследить долгую историю этого образа, которому реальные способы поведения могли соответствовать — благодаря сложной игре внушений и вызовов. В интенсивности этого столь резко отрицательного стереотипа можно было бы вычитать вековое затруднение для наших обществ: интегрировать два эти — впрочем, действительно такие разные — феномена, каковыми являются перестановка сексуальных ролей и отношения между индивидами одного пола. Так этот образ вместе с отталкивающей аурой, которая его окружает, прошел через века. Он ясно вырисовывался уже в греко-римской литературе эпохи империи. Его можно обнаружить в портрете *Эффеминатуса*, нарисованном автором анонимного трактата IV века по физиогномике; в описании жрецов богини Атаргатис, над которыми издевается в своих *Метамор-*

[1] H.Dauvergne, *Les Forçats*, 1841, p.289.

фозах Апулей[1]; в той символизации *δαιμων*'а невоздержанности, которую Дион из Прусы предлагает в одной из своих бесед о монархии[2]; в беглом упоминании о жалких риторах, надушенных и завитых, которых Эпиктет отзывает в сторону, чтобы спросить, мужчины они или женщины[3].

Тот же образ можно видеть и в портрете декадентской молодежи, как ее вокруг себя воспринимает Сенека, не скрывающий своего сильного отвращения: «Нездоровая страсть к пению и к танцам наполняет души наших женоподобных юношей; завивать себе волосы и делать голос тонким, чтобы он стал таким же ласковым, как у женщин, соперничать с женщинами в изнеженности манер, изучать себя, предаваясь разысканиям весьма непристойным,— вот идеал наших юношей... С самого своего рождения изнеженные и расслабленные, они охотно таковыми и остаются, всегда готовые нападать на целомудрие других и никогда не заботясь о своем собственном»[4].

В своих важнейших чертах портрет этот, однако, еще более древний. На него намекает первая речь Сократа в *Федре*, где он порицает любовь к изнеженным юношам, этим рохлям, выращенным в тени изысканности, разукрашенным румянами и всячески разряженным[5]. В этом же облике появляется и Агафон в *Законодательницах*: бледнолицый, с выбритыми щеками и женским голосом, в шафрановом платье и с сеткой на волосах,— так что его собеседник спрашивает себя, кто же это перед ним на самом деле: мужчина или женщина[6].

---

[1] Apulée, *Métamorphoses*, VIII, 26 sq.
[2] Dion de Pruse, *Discours*, IV, 101–115.
[3] Epictète, *Entretiens*, III, 1.
[4] Sénèque le Rhéteur, *Controverses*, I. Préface, 8.
[5] Platon, *Phèdre*, 239 c-d.
[6] Aristophane, *Thesmophories*, v.130 sq.

Было бы совершенно неверно видеть здесь осуждение любви к юношам, или того, что мы называем обычно гомосексуальными отношениями. Но нельзя не видеть в этом проявление резко отрицательных оценок касательно некоторых возможных сторон отношений между мужчинами, равно как и сильное отвращение ко всему тому, что могло бы означать добровольный отказ от престижа и признаков мужской роли. Пусть сфера мужской любви в Древней Греции и была «свободной», во всяком случае гораздо более свободной, чем в современных западных обществах,— это не делает менее очевидным то, сколь рано обозначаются те резко отрицательные на нее реакции и различные формы ее дисквалификации, которые сохранятся затем надолго.

4. Образец воздержания

Добродетельный герой, способный отвернуться от удовольствия как от искушения, в которое он умеет не впадать,— фигура, хорошо знакомая христианству; также в ходу была идея, что этот отказ способен дать доступ к духовному опыту истины и любви, который сексуальной деятельностью якобы исключается. Однако и в языческой античности известна фигура этих атлетов воздержания, которые являются настолько хозяевами себя и своих вожделений, что могут отказаться от сексуального удовольствия. Задолго до чудотворца Аполлония Тианского, который раз и навсегда дал обет целомудрия и всю свою жизнь больше не имел половых отношений[1], Греция знала и почитала подобные образцы. Для некоторых эта чрезвычайная добродетель была зримым свидетельством овладения ими самими собой и, следовательно, того, что они были достойны взять на себя власть по отношению к другим. Так, Агесилай у Ксенофонта не

[1] Philostrate, *Vie d'Apollonius de Tyane*, I, 13.

только «не прикасался к тем, кто не вызывал у него никакого желания», но отказывался целовать даже мальчика, которого любил; равно он заботился о том, чтобы жить либо в храмах, либо на виду у всех, «чтобы все могли быть свидетелями его воздержанности»[1].

Но для некоторых это воздержание было прямо связано с такой формой мудрости, которая приводила их в непосредственный контакт с высшим по отношению к человеческой природе началом и давала им доступ к самому бытию истины: именно таков Сократ в *Пире*, к которому все желали приблизиться, в которого все были влюблены, мудрость которого все стремились себе присвоить — ту мудрость, которая в том себя и проявляла и именно тем себя и испытывала, что сам он был способен не посягать на вызывающую красоту Алкивиада[2]. Тематика связи между сексуальным воздержанием и доступом к истине вполне уже обозначилась.

Не следует, однако, слишком злоупотреблять этими несколькими примерами. Из них нельзя вывести заключение, что сексуальная мораль христианства и сексуальная мораль язычества образуют некую непрерывность. Целый ряд тем, принципов и понятий вполне можно встретить как в одной, так и в другой, отчего, однако, их место и их значение не перестают быть различными. Сократ — не отец-пустынник, борющийся с искушениями, а Никокл — не христианский супруг; смех Аристофана над переодетым Агафоном имеет мало общего с дисквалификацией, которую гораздо позже в медицинском дискурсе получит гомосексуалист. Нужно, кроме того, помнить, что Церковь и христианское пастырство в качестве особенно значи-

---

[1] Xénophon, *Agésilas*, 6.
[2] Platon, *Banquet*, 217a–219e.

мого выставили принцип такой морали, предписания которой были принудительны по своему характеру и универсальны по своей значимости (что не исключало ни различий в предписаниях в зависимости от статуса индивидов, ни существования аскетических движений, имевших свои собственные устремления).

В античной же мысли, напротив, требования строгости не были организованы в некую унифицированную, связную и авторитарную мораль, равным образом вменяемую каждому; они были скорее приложением, своего рода «роскошью» по отношению к общепринятой морали; они представали при этом в виде «рассеянных очагов», своим происхождением обязанных различным философским или религиозным движениям и находивших среду для своего развития во множестве разнообразных групп. Эти самые очаги скорее предлагали, чем навязывали, разные стили умеренности или суровости, каждый из которых имел свою особую физиономию: пифагорейская строгость ничего общего не имела со строгостью стоиков, которая в свою очередь очень отличалась от той, что рекомендовал Эпикур.

Из намеченных здесь сближений не следует, что христианская мораль в том, что касается секса, была в некотором роде «преформирована» в мысли древних. Скорее, нужно было бы понять, что в моральных размышлениях античности очень рано сформировалась тематика определенной сексуальной строгости вокруг и по поводу четырех тем: жизни тела, института брака, отношений между мужчинами и мудрой жизни. И эта тематика — через институты, совокупности предписаний и чрезвычайно разнообразные теоретические отнесения,— пройдя, несмотря на многочисленные переработки, сквозь время, сохранила известное постоянство: как если бы со времен античности речь шла о таких четырех пунктах

проблематизации, исходя из которых забота о строгости в отношении секса формулировалась снова и снова — зачастую по весьма различным схемам.

Нужно, однако, заметить, что эти темы строгости не совпадали с разделениями, которые могли быть установлены основными социальными, гражданскими или религиозными запретами. И в самом деле, можно было бы думать, что именно там, где запреты наиболее фундаментальны, а обязательства наиболее принудительны, формы морали и развивают, неким единым образом, наиболее настойчивые требования строгости: такое, конечно, вполне может быть. И история христианства или современной Европы, несомненно, могла бы дать множество тому примеров[1]. Но, кажется, вовсе не так было в античности. Прежде всего это ясно проявляется в своеобразной асимметрии, свойственной всему этому моральному размышлению о сексуальном поведении: женщины, как правило, были подчинены чрезвычайно строгим формам принуждения (за исключением той свободы, какую им мог давать статус, подобный статусу куртизанки); и однако же вовсе не к женщинам обращается эта мораль, вовсе не об их обязанностях и обязательствах она напоминает, не их обосновывает или развивает. Это — мораль мужчин: мораль продуманная, написанная и преподаваемая мужчинами и к мужчинам — само собой разумеется свободным — обращенная. Мораль, следовательно, мужская, где женщины появляются лишь в качестве объектов или, в лучшем случае, партнеров, которых следует формировать и воспитывать, за которыми надлежит присматривать, когда

[1] Можно думать, что развитие морали супружеских отношений, точнее: размышлений о сексуальном поведении супругов в браке, которые получили столь большое значение в христианском пастырстве, является следствием установления, впрочем — медленного, позднего и трудного, христианской модели брака во времена глубокого Средневековья (ср. G.Duby, *Le Chevalier, la Femme et le Prêtre*, 1981).

они в твоей власти, и от которых, напротив, следует воздерживаться, когда они находятся во власти кого-то другого (отца, мужа, опекуна). В этом состоит, бесспорно, один из наиболее поразительных пунктов этих моральных размышлений: они не пытаются определить сферу поведения и область правил, пригодных — с необходимыми модуляциями — для обоих полов, но представляют собой разработку мужского поведения, сделанную с точки зрения мужчин и для того, чтобы придать ему форму.

Более того, эти размышления не обращаются к мужчинам в связи с теми случаями поведения, которые могли бы подчиняться запретам — общепризнанным и торжественно провозглашаемым в кодексах, обычаях или в религиозных предписаниях. Они обращаются к мужчинам в таких случаях поведения, где им как раз приходится воспользоваться своим правом, властью, авторитетом и своей свободой: в практиках удовольствий, которые не осуждались; в супружеской жизни, где ни одно правило или обычай не воспрещали мужчинам внебрачные сексуальные связи; в отношениях с мальчиками, которые были, во всяком случае в определенных границах, вполне допустимы, распространены и даже ценимы. Эти темы сексуальной строгости должны быть поняты, стало быть, не как толкование или комментарий к глубинным сущностным запретам, но как разработка и стилизация деятельности внутри отправления мужчиной своей власти и своей свободы.

Это не означает, что тематика сексуальной строгости — не более чем некий изыск, не имеющий последствий, или некая спекуляция, не привязанная ни к какому определенному занятию. Наоборот, легко увидеть, что каждая из этих великих фигур сексуальной строгости соотносится с какой-то осью опыта, с какой-то связкой конкретных отношений: будь то от-

ношение к телу — с соответствующим вопросом о здоровье, и далее: со всей игрой жизни и смерти; или отношение к другому полу — с вопросом о супруге как привилегированном партнере — внутри игры института семьи и порождаемой им связи; или же отношение к своему собственному полу вместе с вопросом о партнерах, которых здесь можно выбирать, и с проблемой подгонки социальных и сексуальных ролей друг к другу; наконец, отношение к истине, где ставится вопрос о духовных условиях, позволяющих иметь доступ к мудрости.

Мне показалось, таким образом, что здесь следовало бы произвести настоящую рецентрацию. Вместо того, чтобы искать базовые запреты, которые прячутся или проявляются в требованиях сексуальной строгости, следовало бы, скорее, установить, исходя из каких областей опыта и в каких формах сексуальное поведение было проблематизировано, становясь предметом заботы, отправной точкой для размышления, материалом для стилизации*. Точнее, следовало бы спросить себя, почему те четыре основные сферы отношений, где, казалось, свободный мужчина в древних обществах мог развертывать свою активность, не встречая главнейших запретов, как раз и были местами интенсивной проблематизации сексуальной практики. Почему именно тут — по отношению к телу, к супруге, к мальчикам и к истине — практика удовольствий вызывала вопрос? Почему интерференция сексуальной деятельности с этими отношениями стала предметом беспокойства, споров и размышлений? Почему эти оси повседневного опыта стали поводом для мысли, которая стремилась к прореживанию сексуального поведения, к его обузданию, оформлению, а также к установлению своего рода строгого стиля в практике удовольствий? Каким образом сексуальное поведение — в той мере, в какой оно подразумевало

все эти различные типы отношений,— было осмыслено в качестве области морального опыта?

III. Мораль и практика себя

Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо высказать некоторые соображения о методе; или, точнее, надлежит спросить себя об объекте, который имеется в виду, когда предпринимается изучение форм и трансформаций «морали».

Известна двусмысленность этого слова. Под «моралью» понимают совокупность ценностей и правил действия, которые предлагаются индивидам и группам посредством различных предписывающих аппаратов, каковыми и являются семья, образовательные институты, Церкви и т.д. Бывает, что эти правила и ценности явным образом формулируются в виде связной доктрины и предмета преподавания. Но бывает также, что они передаются диффузным образом и, не будучи приведены в системное целое, образуют сложную игру элементов, которые компенсируют и корректируют друг друга, в некоторых случаях даже друг друга отменяют, делая таким образом возможными компромиссы и уловки. С этими оговорками такой предписывающий ансамбль можно называть «мора́льным кодексом». Но под «моралью» понимают также и реальное поведение индивидов в его отношении к правилам и ценностям, которые им предлагаются; так обозначают способ, которым индивиды более или менее полно подчиняют себя тому или иному принципу поведения, способ, которым они повинуются или противятся запрету или предписанию, способ, которым они почитают некоторую совокупность ценностей или пренебрегают ею. Изучение этого аспекта морали должно установить, как и в границах каких вариаций или трансгрессий ведут себя индивиды или группы по отношению к предписываю-

щей системе, которая явно или неявно дана в их культуре и о которой они имеют более или менее ясное сознание. Назовем этот уровень феноменов «моральностью поведений».

Это не все. Действительно, одно дело — правило поведения; другое — поведение, которое можно измерять этим правилом. Но совсем иное дело — тот способ, которым нужно «себя вести», т.е. способ, которым нужно конституировать самого себя в качестве морального субъекта, действующего сообразно с образующими кодекс предписывающими элементами. Пусть дан некоторый кодекс действий, причем для определенного типа действий (действия эти можно охарактеризовать по степени их соответствия этому кодексу или отклонения от него),— тогда для действующего индивида имеются различные способы «вести себя» морально, различные способы действовать — не только в качестве агента, но также и в качестве морального субъекта этого действия. Возьмем кодекс сексуальных предписаний, вменяющих в обязанность обоим супругам супружескую верность, неукоснительную и симметричную, равно как и постоянство воли к произведению на свет потомства,— даже и внутри столь жесткой рамки будет еще довольно много способов практиковать эту строгость, довольно много способов «быть верным». Эти различия могут касаться целого ряда пунктов.

Они касаются того, что можно было бы назвать *детерминацией этической субстанции*, т.е. того способа, которым индивид должен конституировать ту или иную часть самого себя в качестве первичной материи своего морального поведения. Так, сущность практики верности можно связать со строгим соблюдением запретов и обязательств внутри самих выполняемых актов. Но точно так же сущность верности можно было бы видеть в обуздании желаний, в ожес-

точенной битве с ними, в силе, с помощью которой удается противостоять искушениям: содержанием верности тогда и будет эта бдительность и эта борьба; в таком случае материей моральной практики в гораздо большей степени будут эти противоречивые движения души, нежели сами акты в их свершении. Эту материю можно усматривать также в интенсивности, непрерывности и во взаимности чувств к супругу, равно как и в особом качестве отношения, которое постоянно связывает супругов.

Эти различия могут касаться также и *способа подчинения себя* [assujettissement], т.е. способа, которым индивид устанавливает свое отношение к правилу и осознает себя связанным с обязательством его отправлять. Могут, скажем, практиковать супружескую верность и подчиняться вменяющему ее в обязанность предписанию в силу того, что признают себя частью социальной группы, которая это предписание принимает, во весь голос его отстаивает и молчаливо, по привычке его сохраняет. Но верность эту могут практиковать также потому, что рассматривают себя в качестве наследника некоторой духовной традиции, за поддержание или возрождение которой чувствуют ответственность. Можно также отправлять эту верность, отвечая на некий зов, или же предлагая себя в качестве примера, или же пытаясь придать своей индивидуальной жизни форму, которая отвечала бы критериям блистательности, красоты, благородства или совершенства*.

Различия могут касаться также форм той *проработки*, той *этической работы*, которую некто осуществляет на самом себе, и не только для того, чтобы сделать свое поведение сообразным некоторому данному правилу, но и для того, чтобы попытаться преобразовать самого себя в морального субъекта своего поведения. Так, сексуальная строгость может практиковаться через долгую работу учения, запоминания

и усвоения некоторой систематической совокупности предписаний, а также через регулярный контроль над поведением для оценки точности выполнения этих правил; но эта же сексуальная строгость может практиковаться и в форме внезапного, полного и окончательного отказа от удовольствий; равно как и в форме постоянной борьбы, все перипетии которой — вплоть до временных поражений — могут иметь свой смысл и свою ценность; она может отправляться также и через дешифровку, как можно более тщательную, постоянную и детализированную, различных движений желания во всех формах, даже самых темных, под видом которых оно прячется.

Наконец, совсем иные различия касаются того, что можно было бы назвать *телеологией* морального субъекта, поскольку действие является моральным не только само по себе и в своей единичности; оно является таковым также и благодаря своему включению в поведение как целое и благодаря тому месту, которое оно в этом целом занимает; оно является элементом и аспектом этого поведения и отмечает некоторый этап внутри его дления, возможный шаг внутри его непрерывности. Всякое моральное действие стремится к своему собственному исполнению, но, кроме того, через это исполнение оно нацелено на конституирование морального поведения, ведущего индивида не просто к действиям, всегда соответствующим некоторым ценностям и правилам, но также к определенному способу быть, характерному для морального субъекта. Тут открывается множество различных возможностей: так, супружеская верность может соответствовать моральному поведению, продвигающемуся ко все более и более полному владению собой; она может быть также моральным поведением, обнаруживающим внезапное и радикальное отрешение от мира; она может стремиться, наконец, к совершенному покою души, к

полной нечувствительности в отношении волнения страстей или к очищению, которое обеспечивает спасение после смерти и блаженное бессмертие.

Короче говоря, действие, чтобы его можно было называть «моральным», не должно сводиться к какому-то одному поступку или к серии поступков, соответствующих определенному правилу, закону или ценности. Всякое моральное действие, без сомнения, предполагает отношение к реальному, где оно осуществляется, равно как и к кодексу, с которым оно соотносимо. Но оно подразумевает также и некоторое отношение к себе, отношение, которое не есть просто «сознание себя», но есть конституирование себя в качестве «морального субъекта», конституирование, внутри которого индивид очерчивает ту часть самого себя, которая составляет объект моральной практики, определяет свою позицию по отношению к предписанию, которому он следует, фиксирует для себя определенный способ бытия, который обладал бы ценностью как моральное исполнение себя самого. Для этого он действует на самого себя, предпринимает познание себя, контролирует и испытывает себя, себя совершенствует и преобразует. Не существует такого отдельного морального действия, которое не относилось бы к целому некоторого морального поведения; и точно так же не существует морального поведения, которое не требовало бы конституирования индивидом самого себя как морального субъекта; и, наконец, не может быть конституирования морального субъекта без некоторых «способов субъективации» и, соответственно,— без некоторой «аскетики», или без «практик себя», на которые эти способы опираются. Моральное действие неотделимо от этих форм деятельности по отношению к себе, которые от одной морали к другой разнятся не меньше, чем системы ценностей, правил и запретов.

Эти различия должны иметь не только теоретические следствия. Они чреваты последствиями и для исторического анализа. Тот, кто хочет писать историю «морали», должен учитывать, какие различные реальности покрываются этим словом. Это и история «моральности», которая изучает, в какой мере действия тех или иных индивидов или групп соответствуют — или не соответствуют — правилам и ценностям, предлагаемым различными инстанциями. Это и история «кодексов», которая анализирует различные системы правил и ценностей, действующих в том или ином обществе или группе, равно как и те инстанции и аппараты принуждения, которые придают этим правилам и ценностям значимость, а также формы, в которых выступают их множественность, их дивергенция или их противоречия. Это, наконец, и история способа, которым индивиды призываются конституировать себя в качестве субъектов морального поведения: это будет история моделей, предлагаемых для установления и развития отношений к себе, для размышления о себе, для познания, изучения и дешифровки себя, для преобразований, которые пытаются произвести в отношении самих себя. Это и есть то, что можно было бы назвать историей «этики» и «аскетики», понимаемой как история форм моральной субъективации и как история практик себя, призванных ее обеспечить.

Если и в самом деле верно, что всякая «мораль» в широком смысле содержит оба указанных мной аспекта — и кодексы поведения, и формы субъективации, и если верно, что они никогда не могут быть до конца разделены, но что им случается развиваться в относительной автономности друг от друга, то нужно признать также и то, что в некоторых случаях акцент стоит, главным образом, на кодексе — его систематичности, его богатстве, его способности приноравливаться

ко всем возможным случаям и покрывать все области поведения. В случае такого рода морали главное следует искать в сфере инстанций авторитета, которые придают этому кодексу значимость, вменяют в обязанность его изучение и соблюдение, наказывают за его нарушения. В этих условиях субъективация происходит в основном в квазиюридической форме, где моральный субъект соотносится с законом или с совокупностью законов, которым он должен подчиняться под страхом совершить провинность и подвергнуться наказанию. Было бы неточно сводить христианскую мораль — следовало бы, несомненно, говорить: «различные христианские морали» — к подобной модели; не будет, однако, ошибкой думать, что организация системы наказания в начале XIII века и ее развитие вплоть до кануна Реформации спровоцировали очень сильную «юридификацию», или, строго говоря, «кодификацию» морального опыта. Реакцией именно на это и были многие духовные и аскетические движения, возникшие перед Реформацией*.

С другой стороны, вполне можно представить себе такие виды морали, в которых стойкий и динамичный элемент следовало бы искать в сфере форм субъективации и практик себя. В этом случае система кодексов и правил поведения может быть довольнотаки рудиментарной. Ее строгое соблюдение может быть относительно несущественным, по крайней мере, по сравнению с тем, что требуется от индивида для того, чтобы он — в своем отношении к самому себе, в различных своих действиях, мыслях или чувствах — конституировал себя в качестве морального субъекта. Акцент стоит тогда на формах отношения к себе, на способах и техниках, с помощью которых их вырабатывают, на занятиях, которые позволяют сделать самого себя объектом познания, и на практиках, которые позволяют трансформировать присущий

индивиду способ бытия. Эти виды морали, «ориентированной на этику» (которые необязательно совпадают с моралью так называемого аскетического отрешения), были наряду с формами морали, «ориентированной на кодекс», чрезвычайно важны в христианстве: иногда они соседствовали друг с другом, иногда находились в состоянии соперничества и конфликта, иногда же — соглашения.

Итак, складывается впечатление, по крайней мере на первый взгляд, что моральные размышления в греческой или греко-римской античности в гораздо большей степени были ориентированы на практики себя и на вопросы *ασκησις*а, чем на кодификацию поведения и на строгое определение дозволенного и запрещенного. Если исключить *Государство* и *Законы*, найдется не много апелляций к принципу кодекса, который детально определял бы надлежащее поведение, к необходимости инстанции, должной следить за исполнением этого кодекса, к возможности наказаний, которые налагались бы за совершенные нарушения. Даже если необходимость чтить закон и обычаи — *νομοι* — очень часто подчеркивается, главное все же состоит не столько в содержании закона или в условиях его применения, сколько в той установке, из которой проистекает их соблюдение. Акцент стоит на отношении к себе, которое позволяет не давать увлечь себя желаниям и удовольствиям, сохранять перед ними самообладание и превосходство, удерживать чувства в состоянии покоя, пребывать свободным от всякого внутреннего рабства по отношению к страстям и достигать такого способа бытия, которое может быть определено как полное владение самим собой, или совершенный суверенитет себя над собой.

Отсюда проистекает и метод, который я реализовывал в ходе этого исследования сексуальной морали языческой и христианской античности: удержи-

вать в уме различие между элементами кодекса той или иной морали и элементами аскезы; не забывать ни об их сосуществовании, ни об их взаимоотношениях, ни об их относительной автономности, ни о возможных различиях в расстановке акцентов; учитывать все то, что указывает, по-видимому, на привилегированное положение, которое занимают в этих видах морали практики себя, равно как и на тот интерес, который им выказывали, на усилие, которое совершали, чтобы их развивать, их усовершенствовать и им обучать, на споры, которые разгорались вокруг них. Так что следовало бы трансформировать вопрос, который так часто задают по поводу непрерывности или, наоборот, разрыва, существующих между античными философскими формами морали и христианской моралью: вместо того, чтобы спрашивать себя, какие элементы кодекса христианство могло позаимствовать у древней мысли, а какие оно добавило от себя, определяя, что дозволено и что запрещено в порядке сексуальности, которая при этом предполагается неизменной, следовало бы спросить себя, каким образом — под видом этой непрерывности, переноса или видоизменения кодексов — были определены, модифицированы, переработаны и сделаны более разнообразными формы отношения к себе и связанные с ними практики себя.

Речь тут идет не о том, что кодексы не важны или что они остаются неизменными. Но можно заметить, что они вращаются, в конце концов, вокруг нескольких весьма простых и весьма немногочисленных принципов: быть может, в том, что касается порядка запретов, люди не более изобретательны, чем в случае порядка удовольствий. Постоянство самих кодексов также весьма велико: заметное размножение кодификаций (касающихся дозволенных или запрещенных мест, партнеров и жестов) произойдет в христианстве

довольно поздно. Зато, кажется,— во всяком случае, это та гипотеза, которую я хотел бы здесь испытать,— существует целое поле историчности, сложное и богатое, в плане способа, каким индивид призывается признавать себя в качестве морального субъекта сексуального поведения. Речь могла бы идти о том, чтобы понять, как определялась и трансформировалась эта субъективация, начиная с классической греческой мысли и вплоть до образования христианской доктрины и пастырства плоти.

В этой книге я хотел бы отметить некоторые общие черты, характеризующие тот способ, каким сексуальное поведение было отрефлексировано классической греческой мыслью в качестве области моральной оценки и выбора. Отправной точкой я возьму распространенное тогда понятие «использования удовольствий»* — *χρησίζ αφροδισιον*,— чтобы выделить способы субъективации, к которым оно отсылает: этическую субстанцию, типы подчинения, формы выработки себя и моральную телеологию. Затем, отправляясь каждый раз от той или иной практики — будь то распорядок здоровой жизни, управление домашним хозяйством или практика любовного ухаживания,— каждая из которых обладала в греческой культуре своим собственным существованием, своим статусом и своими правилами, я буду изучать, каким образом медицинская и философская мысль разрабатывала это «использование удовольствий» и сформулировала тематику строгости, которой суждено было стать вновь и вновь повторяющейся на четырех главнейших осях опыта: отношение к телу, отношение к супруге, отношение к мальчикам и отношение к истине**.

ЗАБОТА ОБ ИСТИНЕ

Беседа с Франсуа Эвальдом

Ф.Эвальд. *В* Воле к знанию *был обещан скорый выход* Истории сексуальности. *Но выходит она восемь лет спустя и по совершенно другому, чем было объявлено, плану.*

М.Фуко. Я передумал. Работа, которая не является попыткой изменить не только то, что ты думаешь, но одновременно даже и то, что ты есть, не очень-то захватывает. Я начал писать две книги по первоначальному плану, но очень быстро мне это надоело. Мое обещание было опрометчивым и не соответствовало моим привычкам.

Э. *Зачем же тогда было это делать?*

Ф. По причине лени. Я думал, что наступит такой день, когда я заранее буду знать, что я хочу сказать, и когда мне останется лишь сказать это. Я вообразил, будто достиг, наконец, такого возраста, когда можно не делать ничего другого, как только разворачивать то, что имеешь в голове. Это было одновременно и родом самомнения и потерей бдительности. Однако работать — это значит решиться думать иначе, чем думал прежде*.

Э. *Но читатель — он ведь всему поверил.*

Ф. Да, совесть моя перед ним нечиста, но одновременно я испытываю по отношению к нему изрядное доверие. Читатель, как и слушатель лекции, прекрасно умеет отличать действительно проделанную ра-

боту от такого случая, когда довольствуются изложением того, что есть в голове. Возможно, он и будет разочарован, но только не тем, что я не сказал ничего такого, чего бы уже не говорил прежде.

Э. Использование удовольствий *и* Забота о себе *воспринимаются поначалу как позитивная работа историка, как систематизация сексуальных нравов в античности. Речь и в самом деле об этом?*

Ф. Это — работа историка, но с тем уточнением, что эти книги, как и те, что я писал раньше, представляют собой работы по истории *мысли**. «История мысли» же означает не просто историю идей или представлений, но также и попытку ответить на следующий вопрос: как возможно конституирование знания? Каким образом мысль как нечто, имеющее отношение к истине, тоже может иметь историю? Вот тот вопрос, который был поставлен. Меня волнует вполне определенная проблема: возникновение морали — в той мере, в которой она является размышлением о сексуальности, о желании, об удовольствии.

Я хотел бы, чтобы было ясно понято: я занимаюсь не историей нравов и поведений, не социальной историей сексуальной практики, но историей тех способов, посредством которых удовольствия, желания и сексуальные поведения были в античности проблематизированы, отрефлексированы и продуманы в их отношении к определенному искусству жить. Совершенно очевидно, что это искусство жить осуществлялось на деле лишь небольшой группой людей. Было бы смешно думать, что то, что могли сказать по поводу сексуального поведения Сенека, Эпиктет или Музоний Руф, хоть в какой-то степени представляло повсеместную практику греков или римлян. Я, однако, считаю, что тот факт, что вот эти вещи о сексуальности все-

таки были сказаны, что они конституировали некую традицию, которую можно в преобразованном, измененном и глубоко переработанном виде обнаружить и в христианстве, — что факт этот представляет собой факт исторический. Мысль тоже имеет историю; мысль является историческим фактом, даже если она и имеет много других измерений кроме этого. В этом смысле эти мои книги совершенно аналогичны тем, что я написал о безумии или об уголовной системе. В *Надзирать и наказывать* у меня не было намерения написать историю такого института, как тюрьма, что потребовало бы совершенно другого материала и совершенно другого типа анализа. Вместо этого я спросил себя, каким образом *мысль* о наказании могла в конце XVIII или в начале XIX века иметь определенную историю. То, чем я пытаюсь заниматься, — это история отношений, которые мысль поддерживает с истиной, история мысли как мысли об истине. Те, кто говорят, будто для меня истины не существует, упрощают суть дела.

Э. *В* Использовании удовольствий *и в* Заботе о себе *истина принимает, однако, форму весьма отличную от того, что было в предыдущих работах, — от этой мучительной формы подчинения и объективации.*

Ф. Понятием, которое служит общей формой для всех исследований, выполненных мною, начиная с *Истории безумия*, является понятие *проблематизации* — с той лишь оговоркой, что я до сих пор еще недостаточно его выделил. Но к главному всегда идешь пятясь; в последнюю очередь появляются именно наиболее общие вещи. Это плата и вознаграждение за всякую работу, где теоретические ставки определяются исходя из той или иной эмпирической области. В *Истории безумия* вопрос состоял в том, чтобы узнать, как и почему в определен-

ный момент безумие оказалось проблематизировано через определенную институциональную практику и определенный познавательный инструментарий. Точно так же в *Надзирать и наказывать* речь шла о том, чтобы проанализировать изменения в проблематизации отношений между преступлением и наказанием в рамках уголовных практик и исправительных учреждений в конце XVIII — начале XIX веков. Теперь же вопрос стоит так: как происходит проблематизация сексуальной деятельности?

«Проблематизация» здесь не означает ни «представления» некоторого до того уже существовавшего объекта, ни тем более «создания» с помощью дискурса несуществующего объекта. Проблематизация — это совокупность дискурсивных и недискурсивных практик, вводящих нечто в игру истинного и ложного и конституирующих эту игру в качестве объекта мысли (будь то в форме морального размышления, научного познания, политического анализа и т. д.).

Э. Использование удовольствий *и* Забота о себе *имеют дело, несомненно, с той же самой проблематикой, что и прежние работы. Тем не менее они очень отличаются от предыдущих работ.*

Ф. Действительно, здесь я «обернул» ход анализа. В случае безумия я двигался от «проблемы», которую оно могло представлять в определенном социальном, политическом и эпистемологическом контекстах,— от проблемы безумия, как она выступала для других. Здесь же я отправлялся от проблемы, которую сексуальное поведение могло составлять для самих индивидов (или, по крайней мере, для мужчин в античности). В первом случае речь шла, вообще говоря, о том, чтобы понять, как «управляют» сумасшедшими, теперь же — как «управля-

ют» самими собой. Правда, я тотчас же добавлю, что и в случае безумия, идя от того, что оно представляет для других, я пытался подобраться к вопросу о конституировании особого рода опыта — опыта самого себя как сумасшедшего, опыта, как он складывался внутри душевной болезни, в рамках психиатрической практики и института психиатрических лечебниц. В последних же книгах я хотел показать, каким образом управление собой включается в практику управления другими. Короче говоря, тут мы имеем дело с двумя противоположными способами подойти к одному и тому же вопросу — к вопросу о том, как формируется такой «опыт», внутри которого отношение к себе и отношение к другим оказываются связанными.

Э. *Мне кажется, что читатель ощутит двоякого рода странность. Первая касается собственно Вас, того, что он ожидает от Вас...*

Ф. Прекрасно. Я полностью отвечаю за это расхождение. В этом-то и состоит игра.

Э. *Вторая странность касается самой сексуальности — отношения между тем, что Вы описываете, и тем, что мы сами считаем очевидным в связи с сексуальностью.*

Ф. Что касается этой странности, то ее не нужно преувеличивать. Действительно, существует определенное мнение в отношении античности и античной морали, в соответствии с которым эту мораль часто представляют как весьма «терпимую», либеральную и снисходительно улыбающуюся. Но многие знают все-таки, что в античности существовала строгая и суровая мораль. Ведь хорошо известно, что стоики были за брак и за супружескую верность. Так что, подчеркивая эту «строгость» философской морали, я, по сути дела, не говорю ничего необычного.

Э. *Я говорил о странности по отношению к привычным для нас в анализе сексуальности темам: теме закона и теме запрета.*

Ф. Это парадокс, который удивил меня самого, — даже если я немного догадывался о нем уже в *Воле к знанию*, когда выдвигал гипотезу о том, что анализировать конституирование знания о сексуальности можно было бы, исходя не только из механизмов подавления. Что поразило меня в античности, так это то, что точки наиболее активного размышления о сексуальном удовольствии — совсем не те, что связаны с традиционными формами запретов. Напротив, именно там, где сексуальность была наиболее свободна, античные моралисты задавали себе вопросы с наибольшей настойчивостью и сформулировали наиболее строгие положения. Вот самый простой пример: статус замужних женщин запрещал им любые сексуальные отношения вне брака, однако по поводу этой «монополии» почти не встречается ни философских размышлений, ни теоретической заинтересованности. Напротив, любовь к мальчикам была свободной (в определенных пределах), и именно по ее поводу была выработана целая теория сдержанности, воздержания и несексуальной связи. Следовательно, вовсе не запрет позволяет нам понять эти формы проблематизации.

Э. *Кажется, Вы пошли дальше и противопоставили категориям «закона» и «запрета» категории «искусства жить», «техник себя» и «стилизации существования».*

Ф. Я мог бы, используя весьма распространенные методы и схемы мысли, сказать, что некоторые запреты были действительно установлены как таковые, тогда как другие, более диффузные, выражались в форме морали. Мне представляется, однако, что в отношении областей, которые я рас-

сматривал, и источников, которыми я располагал, больше подходит мыслить эту мораль в той самой форме, в какой о ней размышляли современники, а именно в форме *искусства существования* или, лучше сказать, *техники жизни*. Вопрос состоял в том, чтобы знать, как направлять свою собственную жизнь, чтобы придать ей как можно более прекрасную форму (в глазах других, самого себя, а также будущих поколений, для которых можно будет послужить примером). Вот то, что я попытался реконструировать: образование и развитие некоторого практикования себя, целью которого является конституирование самого себя в качестве *творца* своей собственной жизни.

Э. *Но сфера действия категорий «искусства жить» и «техник себя» отнюдь не ограничивается сексуальным опытом греков и римлян.*

Ф. Я не думаю, чтобы могла существовать мораль бёз некоторого числа практик себя. Бывает так, что эти практики себя оказываются сцепленными со структурами кодекса — многочисленными, систематическими и принудительными. Бывает даже, что они почти стушевываются в пользу этой совокупности правил, которые и начинают выступать потом как сущность морали. Но случается также, что эти практики образуют самый важный и самый активный очаг морали, и что именно вокруг них развертывается размышление. В этом случае практики себя приобретают форму искусства себя, относительно независимого от моральных законов. Христианство весьма заметным образом усилило в моральном размышлении принцип закона и структуры кодекса, даже если практики аскетизма и сохраняли в нем очень большое значение.

Э. *Стало быть, наш опыт сексуальности, современный опыт начинается с христианства.*

Ф. Античное христианство внесло в античный аскетизм много важных изменений: оно усилило форму закона, но точно так же оно сместило направленность практик себя в сторону герменевтики себя и расшифровки самого себя в качестве субъекта желания. Связка закон-желание представляется весьма характерной для христианства.

Э. *Описание разных форм дисциплинирования в* Надзирать и наказывать *приучило нас к самым что ни на есть детальным предписаниям. Странно, что предписания античной сексуальной морали ни в чем им с этой точки зрения не уступают.*

Ф. Здесь необходимо войти в детали. В античности люди были очень внимательны к элементам поведения, и одновременно они хотели, чтобы каждый обращал на них внимание. Но вот формы внимания были другими, нежели те, что мы узнали впоследствии. Так, сам сексуальный акт, его морфология, способ, которым ищут и достигают удовольствия, «объект» желания — все это, кажется, не составляло в античности слишком важной теоретической проблемы. Зато предметом озабоченности была интенсивность сексуальной активности, ее ритм, выбранный момент, а также активная или пассивная роль в сексуальных отношениях. Так, можно было бы обнаружить тысячу деталей касательно сексуальных актов в их отношении к временам года, времени суток, к моментам отдыха или занятий или, скажем, того, каким образом должен вести себя мальчик, чтобы иметь хорошую репутацию; но нельзя найти ни одного из тех списков разрешенных и запрещенных актов, которые приобрели столь важное значение в христианском пастырстве.

Э. *Различные практики, которые Вы описываете: по отношению к телу, к женщине, к мальчикам, — предстают отрефлексированными каждая в отдель-*

ности, не будучи связаны в строгую систему. Это еще одно отличие по сравнению с Вашими предыдущими работами.

Ф. Я узнал, читая одну книгу, что я-де резюмировал весь опыт безумия в классическую эпоху через практику заключения в психиатрическую больницу. А ведь *История безумия* построена на тезисе о том, что существовало по меньшей мере два опыта безумия, отличающихся друг от друга: один — это заключение в психиатрическую больницу, а другой — медицинская практика, уходящая своими корнями в далекое прошлое. В том, что могут существовать различные (одновременные или сменяющие друг друга) опыты, относящиеся к одному и тому же, — в этом самом по себе нет ничего необычного.

Э. *Построение Ваших последних книг чем-то напоминает оглавление* Никомаховой этики. *Вы рассматриваете каждую практику в отдельности, одну за другой. А в чем же все-таки связь между отношением к телу, отношением к дому и к жене, отношением к мальчику?*

Ф. Такую связь образует некоторый стиль морали, который есть овладение собой. Сексуальная деятельность воспринимается и представляется как необузданность, и, стало быть, она проблематизируется с точки зрения трудности ее контроля. Необузданность* здесь предстает как нечто фундаментальное. В рамках этой этики необходимо создавать себе правила поведения, благодаря которым можно обеспечить это владение собой, которое само может подчиняться трем различным принципам: 1) соотноситься с телом и с проблемой здоровья; 2) соотноситься с женщинами — по правде говоря, с женщиной и с женой — в той мере, в какой супруги составляют часть одного дома; 3) соотноситься с этими столь особенными индивидами,

способными однажды стать свободными гражданами, каковыми являются отроки.
В этих трех областях владение собой принимает три различные формы, и нет, как это окажется потом в случае плоти и сексуальности, одной какой-то области, которая объединяла бы их всех. Среди радикальных трансформаций, которые принесет с собой христианство, будет и то, что этика плоти оказывается равно приложимой и к мужчинам и к женщинам. В античной же морали, напротив, владение собой является проблемой только для индивида, который должен быть властителем над самим собой и властителем над другими, но не для того, кто должен повиноваться другим. Именно поэтому эта этика касается только мужчин, и она выглядит поразному, когда речь идет об отношениях к своему собственному телу, к супруге или к мальчикам.

Э. *Исходя их этих работ, вопрос о сексуальном освобождении оказывается лишенным смысла.*

Ф. Можно сказать, что в античности имеешь дело с волей к правилу, с волей к форме, с поиском строгости. Как эта воля образовалась? Является ли эта воля к строгости лишь выражением некоторого фундаментального запрета? Или, напротив, она сама была матрицей, из которой затем выводились некоторые общие формы запретов?

Э. *Вы предлагаете, таким образом, полное переворачивание традиционных способов рассмотрения вопроса об отношении сексуальности к запрету?*

Ф. В Греции существовали фундаментальные запреты. Например, запрет инцеста. Но по сравнению с важнейшей заботой — сохранять владение собой — они привлекали незначительное внимание философов и моралистов. Когда Ксенофонт излагает причины, в силу которых запрещен инцест, он объясняет, что если бы женились на своей матери, то раз-

ница в возрасте была бы такой, что дети не могли бы быть ни красивыми, ни здоровыми.

Э. *Однако, кажется, Софокл сказал нечто другое.*

Ф. Интересно то, что запрет этот, серьезный и важный, может быть в центре трагедии. Но вовсе не в центре морального размышления.

Э. *Зачем задавать вопросы этим временам, которые кому-то покажутся столь удаленными от нас?*

Ф. Я исхожу из проблемы, сформулированной в тех терминах, в которых она ставится сегодня, и пытаюсь дать ее генеалогию. «Генеалогия» означает здесь, что я веду анализ, исходя из наличного вопроса, существующего сейчас, в настоящем.

Э. *Что же это за вопрос, стоящий здесь?*

Ф. В течение долгого времени полагали, что строгость сексуальных кодексов в той их форме, в которой они нам известны, была необходима для обществ, называемых «капиталистическими». Однако отмена кодексов и распад запретов произошли несомненно легче, чем это предполагали (что, вроде бы, действительно указывает на то, что основание их существования было не тем, что думали); и снова встала проблема этики как формы, которую следует придать своему поведению и своей жизни. Короче говоря, ошибались, полагая, что мораль целиком заключается в запретах и что снятие этих запретов само по себе может разрешить вопрос об этике.

Э. *Так значит, Вы написали эти книги для движений за освобождение?*

Ф. Не «для», а в соответствии с нынешней ситуацией*.

Э. *Вы как-то сказали по поводу* Надзирать и наказывать, *что это Ваша «первая книга». Нельзя ли употребить то же самое выражение, и даже с бóльшим основанием, применительно к выходу* Использования удовольствий *и* Заботы о себе?

Ф. Написать книгу — это всегда в некотором смысле уничтожить предыдущую. В конечном счете замечаешь — в чем можно найти и утешение, и разочарование, — что то, что сделал теперь, довольнотаки близко к тому, что было уже написано раньше.

Э. *Вы говорите о том, чтобы «отделить себя от самого себя». С чего бы это такая своеобразная воля?*

Ф. Чем еще может быть этика интеллектуала — я отстаиваю именно термин «интеллектуал», который в наше время, кажется, вызывает кое у кого тошноту, — если не этим: постоянно быть в состоянии отделять себя от самого себя (что противоположно отношению обращения)? Если бы я хотел быть только преподавателем университета, было бы, конечно, куда более благоразумным выбрать какую-то одну область, внутри которой я развернул бы свою деятельность, принимая уже заданную проблематику и пытаясь либо как-то разрабатывать ее, либо изменить ее в некоторых точках. Тогда я смог бы написать книги, подобные тем, о которых я думал, программируя в *Воле к знанию* шесть томов истории сексуальности и наперед зная, что я хочу сделать и куда хочу пойти. Быть одновременно и преподавателем университета и интеллектуалом — это пытаться заставить играть тот тип знания и анализа, который преподается и принимается в университете, таким образом, чтобы изменять не только мысль других, но и свою собственную. Эта работа по изменению своей собственной мысли и мысли других и представляется мне смыслом существования интеллектуала*.

Э. *От Сартра, например, скорее складывалось впечатление интеллектуала, который провел свою жизнь в развертывании некой фундаментальной интуиции. Эта воля «отделить себя от самого себя», кажется, весьма и весьма Вас отличает.*

Ф. Я не сказал бы, что здесь есть что-то особенное. Но чего я держусь, так это того, чтобы это изменение не принимало формы ни внезапного озарения, которое «раскрывает глаза», ни чего-то вроде проницаемости для всех движений конъюнктуры; я бы хотел, чтобы это было выработкой себя собою, усердной трансформацией, медленным и требующим усилий изменением посредством постоянной заботы об истине.

Э. *Ваши прежние работы представляли собой размышление о заточении, о субъектах — подчиненных, стесненных и дисциплинируемых.* Использование удовольствий *и* Забота о себе *предлагают нам совершенно иной образ — образ свободных субъектов. Представляется, что в этом состоит важное изменение в Вашей собственной мысли.*

Ф. Следовало бы вернуться к проблеме отношений между знанием и властью. Думаю, что в глазах читателей я действительно тот, кто сказал, что знание сплетено с властью, что оно лишь тонкая маска, наброшенная на структуры господства, а эти последние всегда были угнетением, заключением и т. д. Что касается первого пункта, то я отвечу хохотом. Если бы я сказал или хотел сказать, что знание — это власть, то я бы это и сказал; а после того, как я сказал бы это, мне уже нечего было бы добавить, поскольку я не понимаю, для чего бы это мне после того, как я отождествил их, упорствовать в показе их различных отношений. Я как раз старался понять, каким образом однотипные формы власти могли стать поводом для возникновения знаний, чрезвычайно различных по своему объекту и структуре. Возьмем проблему госпитализации. Ее структура послужила поводом для интернирования психиатрического типа, в соответствии с чем образовалось психиатрическое знание,

эпистемологическая структура которого не может не вызывать скептического отношения. Но в другой книге, в *Рождении клиники*, я попытался показать, как в рамках той же самой структуры интернирования сложилось и анатомо-патологическое знание — основополагающее для медицины, совершенно иное по своей научной плодотворности. Таким образом, с одной стороны, есть весьма близкие друг другу структуры власти и различные институциональные формы — психиатрическое интернирование и медицинская госпитализация, — с которыми, с другой стороны, связаны также различные формы знания; причем между первыми и вторыми могут быть установлены различные отношения, но отношения условий, а не причинно-следственные отношения и, *a fortiori**, не отношения тождества. У тех, кто говорит, что знание для меня — это маска власти, по-моему, просто отсутствует способность к пониманию. Мне нечего им ответить.

Э. *Что, однако, Вы считаете полезным сделать в данный момент...*

Ф. Да, именно это, в самом деле, я нахожу важным сейчас сделать.

Э. *Ваши две последние работы знаменуют как бы переход от политики к этике. И в связи с этим от Вас, несомненно, будут ждать ответа на вопрос: что нужно делать, чего нужно хотеть?*

Ф. Роль интеллектуала состоит не в том, чтобы говорить другим, что им делать. По какому праву он стал бы это делать? Вспомните, пожалуйста, обо всех пророчествах, обещаниях, предписаниях и программах, которые были сформулированы интеллектуалами за два последних века и последствия которых нам теперь известны. Работа интеллектуала не в том, чтобы формовать поли-

тическую волю других, а в том, чтобы с помощью анализа, который он производит в своих областях, заново вопрошать очевидности и постулаты, сотрясать привычки и способы действия и мысли, рассеивать то, что принято в качестве известного, заново переоценивать правила и установления и исходя из этой ре-проблематизации (где он отправляет свое специфическое ремесло интеллектуала) участвовать в формировании некоторой политической воли (где он выполняет свою роль гражданина)*.

Э. *В последнее время интеллектуалов часто упрекали за их молчание***.

Ф. Не стоит вступать в этот спор, исходным пунктом которого была ложь. Даже чтобы ему помешать. Но вот сам факт, что кампания эта имела место, не лишен определенного интереса. Нужно спросить себя, почему социалисты и правительство эту кампанию запустили или подхватили, рискуя обнаружить не идущее им на пользу расхождение между ними и мнением всех левых. На поверхности, особенно у некоторых, было, конечно, некое предписание в облачении констатации: «Вы молчите», — что означало: «Поскольку мы не хотим вас слышать — молчите». Но если говорить более серьезно, то в этом упреке слышалось что-то вроде просьбы и жалобы: «Скажите же нам немного из того, в чем мы так нуждаемся. В течение всего времени, когда мы с таким трудом справлялись с нашим предвыборным союзом с коммунистами, конечно же, и вопроса не вставало о том, чтобы мы говорили хоть что-то, что не принадлежало бы к приемлемой для них "социалистической" ортодоксии. Между ними и нами и без того было достаточно поводов для разногласий, чтобы добавлять еще и этот. В этот период вам не оставалось, таким обра-

зом, ничего другого, как молчать и позволять нам относиться к вам — из нужд нашего союза — как к "маленьким левым", "американским левым" или "калифорнийским левым"*. Но как только мы оказались в правительстве — нам понадобилось, чтобы вы заговорили. И чтобы вы снабдили нас речью с двойной функцией: она должна была бы продемонстрировать прочность мнения левых вокруг нас (в лучшем случае это была бы речь, выражающая преданность, однако мы удовлетворились бы и выражением лести); но речь эта должна была бы также сказать и о той реальности — экономической и политической, — которую прежде мы тщательно держали на расстоянии от нашей собственной речи. Нам было нужно, чтобы другие рядом с нами держали речь правящей рациональности, которая не была бы ни речью — лживой — нашего альянса, ни чересчур откровенной речью наших противников справа (той самой, которую мы держим сегодня). Мы хотели заново ввести вас в игру, но вы бросили нас посреди брода, и вот теперь сидите сухими на берегу». На что интеллектуалы могли бы ответить: «Когда мы настаивали, чтобы вы изменили дискурс, вы заклеймили нас во имя ваших самых избитых лозунгов. А теперь, когда вы перестраиваете фронт под давлением реалий, которые вы были неспособны воспринять, вы требуете, чтобы мы обеспечили вас — но не мыслью, которая позволила бы вам с ними встретиться лицом к лицу, а дискурсом, который прикрыл бы ваш маневр. Зло проистекает не из того, как это часто говорят, что интеллектуалы перестали быть марксистами в тот момент, когда коммунисты пришли к власти, а из того, что щепетильность вашего альянса помешала вам в подходящее для этого время проделать вместе с интеллектуалами ра-

боту мысли, которая сделала бы вас способными править. Править иначе, чем с помощью ваших устаревших лозунгов и плохо обновленных техник противника».

Э. *Нельзя ли усмотреть некий общий подход в Ваших попытках вмешаться в различные политические вопросы, в частности, в связи с Польшей?*

Ф. Ну да; это попытка поставить ряд вопросов в терминах истины и заблуждения. Когда министр иностранных дел сказал, что переворот Ярузельского — это дело, которое касается только Польши, — было ли это верно? Верно ли то, что Европа — это такой пустяк, что ее раздел и коммунистическое господство, которое осуществляется по другую сторону от произвольно проведенной границы, не имеет к нам отношения? Правильно ли, что подавление элементарных профсоюзных свобод в социалистической стране не имеет никакого значения в стране, которой управляют социалисты и коммунисты? Если и вправду присутствие коммунистов в правительстве не влияет на важнейшие решения внешней политики — что думать тогда об этом правительстве и об альянсе, на котором оно держится? Эти вопросы не определяют, конечно же, политики; но это вопросы, на которые те, кто определяют политику, должны были бы ответить.

Э. *Так ли, что роль, которую Вы себе отводите в политике, соответствует принципу «свободного слова»*, который Вы сделали темой своих лекций в последние два года?*

Ф. Нет ничего более непрочного, чем политический режим, безразличный к истине; но нет ничего более опасного, чем политическая система, которая претендует на то, чтобы предписывать истину. Функция «говорить истинно» не должна прини-

мать форму закона, точно так же как было бы тщетным полагать, что она на законном основании проживает в спонтанных играх коммуникации. Задача говорить истинно — это бесконечная работа: уважать ее во всей ее сложности — это обязанность, на которой никакая власть не может экономить. Если только она не хочет вынуждать к рабскому молчанию.

КОММЕНТАРИЙ

От переводчика

Фуко — это автор, который в своих работах проблематизировал само понятие «автора» и его функции в европейской культуре, больше того — это автор, который не только тем, что он писал, но и своими поступками утверждал совершенно новое понимание того, «что такое автор». Фуко как автор — особая тема. Первое, что обращает на себя внимание, это своего рода «страсть к разотождествлению» — стремление во что бы то ни стало избежать отождествления с кем бы то ни было и с чем бы то ни было, даже с самим собой и со своей собственной мыслью: «Конечно же, многие, как и я, пишут, чтобы не иметь больше лица. Не спрашивайте у меня, кто я, и не требуйте оставаться прежним: это мораль гражданского состояния, она ведает нашими бумагами. Когда же дело касается того, чтобы писать, — пусть она отпустит нас на волю» *(L'Archéologie du savoir,* p.28*)*. Знавшие его говорили, что человек этот всегда носил маски и беспрестанно менял их, что был не один Фуко, но множество разных. Но так — не только в жизни. Фуко не раз говорил, что его книги не содержат готового метода — ни для него, ни для других, и не являются систематическим учением; что для него «написать книгу — это в некотором роде уничтожить предыдущую»; что он не мог бы писать, если бы должен был просто высказать то, что он уже думает, и что он пишет как раз потому, что не знает, как именно думать, и что по ходу написания книги что-то меняется — меняется не только понимание им какого-то вопроса, но и

сама его постановка, и что поэтому, кстати, названия книг часто не соответствуют тому, что в них на самом деле обсуждается. «Мои книги для меня — это своего рода *опыты*, в самом полном смысле этого слова»,— скажет Фуко в 1978 году в интервью с *Тромбадори*; и чуть дальше: «Опыт — это то, из чего *ты сам* выходишь измененным» *(Dits et écrits,* t.IV, pp.41–42).

Некоторые слова Фуко звучат даже как требование признать за тем, кто пишет, *право* меняться и быть другим, право — в буквальном юридическом смысле слова. В одной из бесед 1984 года Фуко говорит, что единственный закон о печати и книге, который он хотел бы видеть принятым, это закон, запрещающий дважды использовать имя автора и дающий, кроме того, право на анонимность и на псевдоним — «чтобы каждая книга читалась ради нее самой» *(Dits et écrits,* t.IV, pp.734–735*)*. Книги должны читаться ради их содержания, а не из-за имени автора, когда именно «знание автора является ключом к их интеллигибельности» *(ibid.)*, когда каждое очередное произведение воспринимается внутри некой особой «целостности», гарантом наличия которой и выступает фигура «автора».

Что в таком случае означает «переводить Фуко», писать о нем, и даже: читать и понимать его? Как делать это, не теряя или, быть может даже, не уничтожая чего-то главного в живой мысли — движение, поиск, — не отождествляя эту мысль с тем, с чем она сама себя отождествлять не хотела? Как избежать опасности, о которой проницательно предупреждал *Франсуа Эвальд* в рецензии на первую биографию философа, опубликованную *Дидье Эрибоном* в 1989 году: потребность ускользать от самого себя «составляла жизнь и свободу Фуко,— пишет Эвальд.— И вот его смерть выступает как то, после чего ему будет уже невозможно избегать тождества с самим собой, после чего тождество это бесповоротно захлопывается над ним — и именно то тождество, которое припишут ему его биографы» *(Ewald,* 1989, p.99*)*.

«Комментарий» и «Послесловие» — это попытка понимать Фуко, отказавшись от прямого отождествления его мысли с тем, что когда-либо и по тому или иному поводу было им сказано или написано, с тем, что в тех или иных

ситуациях было им сделано, — и это не только и не столько потому, что сплошь и рядом это были вещи, не просто друг другу противоречащие, а и друг друга исключающие,— но, прежде всего, для того, чтобы попытаться понять Фуко в движении его собственной мысли, относительно вопросов, которые он сам перед собой ставил и которые составляли страсть его жизни, а не тех, которые можно навязать его мысли извне.

Этот опыт понимания заставил меня не только отказаться от многих штампов в отношении Фуко, но и пересмотреть или по крайней мере «поставить под вопрос» — нередко не без помощи самого Фуко — некоторые из принципов и методов чтения, понимания, а стало быть и перевода философских текстов, заставил в чем-то изменить свою собственную мысль.

* * *

Теперь о затруднениях иного рода. Речь идет о доступности текстов Мишеля Фуко. Проблема здесь состояла в том — отчасти теперь об этом можно говорить уже в прошедшем времени,— что в своем завещании Фуко наложил запрет на посмертные публикации. Понятно, какие трудности для публикаторов, читателей и исследователей это породило: под этот запрет попало множество французских оригиналов тех текстов (лекций, бесед и статей), которые первоначально были опубликованы на других языках, равно как и подавляющее большинство лекций, прочитанных Фуко за полтора десятилетия в *Коллеж де Франс*; то же самое относится и к последнему тому *Истории сексуальности (Признания плоти)*, который Фуко не успел подготовить к печати. Существуют разные объяснения этого жеста Фуко. Некоторые из тех, кто хорошо его знал, отмечают, что для Фуко всегда были значимы вопросы формы и стиля, равно как и завершенности его работ (так, он, как правило, уничтожал промежуточные стадии своей работы над текстами). Но здесь можно видеть и другое. Вместе с *Жилем Делёзом* Фуко отвечал в 1966–1967 годах за подготовку к печати французского перевода критического полного собрания сочинений *Ницше*, осуществленного итальянскими издателями *Колли* и

Монтинари (об этом издании см. в комментариях *Карена Свасьяна* к недавнему русскому двухтомнику Ницше). Зная судьбу ницшевского наследия он, возможно, стремился избежать его печальной участи; скорее всего, он старался исключить возможность тенденциозного манипулирования его текстами при подготовке их к публикации. исключить всякую попытку сделать из написанного им нечто, чего сам он не сделал,— придать, к примеру, отсутствующую у него тематическую определенность, внешнее стилистическое единство или бóльшую последовательность, связность и «правильность» его рассуждению и мысли (что такое случается и сегодня, причем с наследием самых значительных и как будто бы гарантированных от произвола издателей и публикаторов современных авторов, показывает недавний скандал, приведший к приостановке публикации архива лакановского семинара).

В 1986 году около трех десятков исследователей и преподавателей различных университетов, работавших в тесном контакте с Фуко, создали *Центр Мишеля Фуко* с целью собрать в одном месте и сделать доступным для исследователей «Фонд Мишеля Фуко», который включал бы не только его опубликованные работы, но и те, что попадали под действие запрета. Усилиями энтузиастов такой Фонд был создан и размещен в принадлежащей доминиканскому ордену парижской библиотеке *Сольшуар* (в течение многих лет Фуко регулярно работал в ней и был в дружеских отношениях с ее директором, *Мишелем Альбариком*). Пользоваться Фондом можно по разрешению одного из членов Центра Фуко на общих условиях пользования библиотекой. Ограничения накладываются лишь на цитирование и воспроизведение любым способом (включая, естественно, и издание) неопубликованных при жизни Фуко текстов. Услугу, которую Фонд оказал исследователям творчества Фуко из многих стран мира, переоценить невозможно.

Вместе с выходом в свет в декабре 1994 года в издательстве *Галлимар* уникального издания — четырехтомного собрания того, что Мишелем Фуко было сказано или написано (помимо книг) за 30 лет, закончилась эпо-

ха в работе с его наследием. Собрание это так и называется: «*Сказанное и написанное. 1954–1988*» (*«Dits et écrits. 1954–1988»*) и включает в себя около 360 текстов, расположенных в хронологическом порядке на почти 3500 страницах. Это лекции (в том числе и из прочитанных в *Коллеж де Франс*), статьи и беседы, которые были опубликованы как на французском, так и на других языках, предисловия, которые не вошли в переиздания книг и стали потому недоступными для читателей или же те, что были написаны Фуко специально для изданий его работ на других языках, газетные и журнальные статьи на политические или актуальные темы, некоторые письма. Публикация этих текстов не нарушает воли Фуко: все они были либо опубликованы при его жизни, либо подготовлены им самим к печати. Составителями сборника являются *Даниэль Дефер*, спутник жизни Фуко в течение двадцати лет, его соратник во многих начинаниях, и *Франсуа Эвальд*, ассистент Фуко в Коллеж де Франс с 1976 года по 1984, президент Ассоциации «Центр Мишеля Фуко» с 1986 года — момента ее создания — и по 1994 год.

Уже после выхода четырехтомника наследниками Фуко было принято решение о публикации всех лекций, прочитанных им в Коллеж де Франс, что обусловлено, в первую очередь, тем, что их записывали на магнитофон, и они получили широкое хождение в виде «самиздатовских» распечаток.

Материалы четырехтомника интенсивно использовались при подготовке данного сборника. При этом обнаружились специфические проблемы в связи с тем, что составители четырехтомника назвали принципом «минимального вмешательства», вытекающим из желания наиболее полно соблюсти волю Фуко. В результате, для большинства текстов, первоначально опубликованных на других языках, в четырехтомнике давался их обратный перевод на французский язык, даже если в распоряжении публикаторов имелся французский оригинал и даже если он существенно отличался от текста перевода. Эти существенные различия между опубликованными версиями текстов Фуко и их оригиналами обнаруживаются во многих

случаях. Однако, особенно, быть может, вопиющая ситуация сложилась в связи с одним из текстов — с текстом чрезвычайной важности, своего рода интеллектуальной автобиографией Фуко. Речь идет о беседе 1978 года с *Дучо Тромбадори*, которая при публикации на итальянском языке была сильно «отредактирована» публикатором и напечатана, к тому же, с многочисленными купюрами, не отмеченными в тексте. В таком виде она попала, после перевода, и в четырехтомник. Искажения оказались настолько значительными, что мы решились на то, чтобы выполнять перевод по четырехтомнику только в том случае, когда опубликованный в нем текст совпадал с французским оригиналом; страницы, однако, всегда проставлялись по *Dits et écrits*. По оригиналу же восстанавливались и купюры. Просим поэтому читателя не удивляться, если на указанных страницах четырехтомника он не всегда найдет соответствующие тексты.

Выделения в текстах Фуко, приводимых в «Комментарии» и «Послесловии», принадлежат мне.

* * *

Хочу выразить признательность и благодарность всем тем, без чьей помощи и участия появление этой книги в ее нынешнем виде было бы невозможно, и, прежде всего, сотрудникам библиотеки Сольшуар, в особенности — отцу *Мишелю Альбарику* и *Изабель Серюзье*, помогавшим мне в работе с архивом Фуко; друзьям Мишеля Фуко и издателям его наследия — *Даниэлю Деферу* и *Франсуа Эвальду* за внимание и консультации; моим друзьям — *Жилю Барно*, *Татьяне Паж*, брату *Антуану Леви* и *Элизабет Берлиоз* за постоянную помощь в переводе; моей дочери — *Юлии Пузырей*, выполнившей контрольную корректуру книги; сотрудникам издательства *Галлимар*, которые с пониманием отнеслись к задержкам с выходом книги.

В работе над переводом *Воли к знанию* мы пользовались черновым вариантом перевода, выполненным *Ольгой Глазуновой*.

Фотография Мишеля Фуко любезно предоставлена *Даниэлем Дефером*.

Что такое автор?

Доклад был сделан Фуко 22 февраля 1969 года по приглашению Французского философского общества в помещении *Коллеж де Франс*. Поводом для приглашения послужил выход в свет в 1966 году *Слов и вещей* — второй (после *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, 1961) из книг Фуко, ставших событием в интеллектуальной жизни Франции. В отличие, скажем, от *Naissance de la clinique*, 1963, оставшейся почти незамеченной, *Слова и вещи* вызывают бурные и долгие дискуссии как в специальных философских изданиях, так и в широкой прессе. Фуко дает множество интервью, выступает перед самыми различными аудиториями. В 1966 году его имя наряду с именем *Альтюссера* признано самым цитируемым в студенческих работах, сама же книга оказалась в списке бестселлеров. За полтора года количество проданных экземпляров *Слов и вещей* достигает почти 40 тысяч — чрезвычайная редкость для философской литературы! (На конец 80-х эта цифра составляла уже более 110 тысяч.)

Обсуждаемые в докладе темы, те или иные их повороты и кристаллизуются в ответ на эту дискуссию, на высказанные в ней недоумения и непонимания. Эта рамка задается в докладе самим Фуко. Но отослав слушателей к фундаментальной *Археологии знания*, здесь Фуко выбирает такой аспект, который позволяет ему продолжить обсуждение одной из сквозных и центральных тем своих размышлений, темы, в полную силу прозвучавшей как раз в *Словах и вещах* в виде наделавшего тогда много шума тезиса о «смерти человека». Темой этой, этим лейтмотивом является *критика трансцендентального субъекта*.

Перевод выполнен по изданию: Michel Foucault, «Qu'est-ce qu'un auteur?», conférence, *Bulletin de la Société française de philosophie*, 63[e] année, n° 3, juillet-septembre 1969, pp.73–104. Перепечатано в: *Dits et écrits*, t.I, pp.789–821.

с.10* Речь идет о *Жане Ипполите*, умершем незадолго до этого, 27 октября 1968 года. Ж.Ипполит был одним из тех преподавателей *Коллеж де Франс*, кто сыграл решающую роль в избрании Фуко в эту почетнейшую французскую институцию. Демарши по продвижению кандидатуры Фуко Ипполит начал еще в 1966 году, после огромного успеха *Слов и вещей*, однако ему не суждено было дожить до момента их благополучного завершения. Фуко никогда не упускал возможности выразить свою признательность Жану Ипполиту и указать на его действительно первостепенную роль в своей философской судьбе. См. также последние страницы «Порядка дискурса», комментарий к нему (с.356) и «Послесловие» (сс.397–399).

с.10** *nappes* — один из терминов, относящихся к области геологии, которые часто встречаются в работах Фуко этого периода; он означает: «пелена», «пленка», «большая поверхность», «слой», «пласт»; в данном контексте слово *nappes* близко по своему значению к тому, что оно имеет в сочетании *nappes d'eau* — «подпочвенные воды».

с.12 Речь идет об *Археологии знания*, вышедшей в свет в апреле 1969 года. Не самая, быть может, цитируемая и анализируемая в литературе о Фуко, эта работа тем не менее занимает в движении его мысли особое и важное место. Своего рода «методологическое послесловие» к *Словам и вещам*, книга эта, пожалуй, единственная из написанных Фуко, где речь идет только о *методе*. Он объясняется по поводу задействованных в предыдущих работах принципов анализа и понятий, проводит необходимые различения, пытается ответить на заданные ему вопросы и на ту критику, предметом которой стал использованный им в *Словах и вещах* подход к истории знаний и мысли (и в первую очередь — пытается отмежеваться от *структурализма*, к которому в один голос причислили его и друзья, и недруги). Здесь одновременно — и подведение итогов, и своего рода расчистка пути, чтобы двигаться дальше. Вот что сам Фуко, представляя эту книгу, говорит о своих намерениях: «Пояснить то, что я хотел сделать в предыдущих книгах, где так много вещей оставались еще смутными? Не только и не столько; но — продвигаясь немного дальше — вернуться, как бы на новом витке спирали, сюда, по эту сторону того, что я уже предпринял; показать, откуда я говорил; выявить то пространство, которое делает возможными эти исследования, а также, быть может, —

другие, которые я никогда не осуществлю; короче говоря — дать значение этому слову: *археология*, которое я оставил пустым» (*L'Archéologie du savoir*, обложка книги). Это последняя работа Фуко, где предметом рассмотрения еще выступает «дискурс», или «знание-дискурс», или «сказанные вещи». В фокусе следующей, *Надзирать и наказывать* (*Surveiller et punir*, 1975),— уже совершенно другая область практики: формы социального контроля и появление института тюрьмы.

с.17 Фуко здесь имеет в виду, по всей очевидности, группу литераторов, издававших в 60-е годы журнал *Tel Quel* (в котором одно время он тоже печатался), и в частности — *Ролана Барта*. С ним Фуко связывали тесные и давние дружеские отношения и неявная, как это часто бывает в его текстах, полемика. Ближайшим поводом в данном случае могла выступить статья Барта «Смерть автора», опубликованная в 1968 году в журнале *Manteia*, где на место фигуры *Автора* Барт помещает фигуру *Письма*. Он задает вопрос, кому принадлежит фраза, которой Бальзак в рассказе «Сарразин» описывает кастрата, переодетого в женщину, — индивиду Бальзаку, автору Бальзаку, универсальной мудрости, психологии романтизма? И отвечает: «Никогда не будет возможности узнать это по той простой причине, что письмо есть деструкция всякого голоса, всякого происхождения. Письмо — это то нейтральное, то разнородное и уклончивое, куда убегает наш субъект, то бесцветное, где теряется всякая идентичность» («La mort de l'auteur», in *Roland Barthes*, 1984, p.61).

с.18 Критика «историко-трансцендентальной традиции» составляет лейтмотив того, что пишет и говорит Фуко во второй половине шестидесятых годов. Ясно артикулированная уже в *Словах и вещах*, свое наиболее развернутое и полное выражение эта тема получает в *Археологии знания*. Именно ею оказываются схвачены и — через взаимное отображение — усилены основные вопросы, волнующие Фуко. Это, в первую очередь, оппозиция *внешнего/внутреннего* в историческом анализе «сказанных вещей» и связанная с нею тема «выражения», а также проблема «основополагающей субъективности». Традиционному историческому описанию (в частности, истории идей), которое «насквозь пронизано оппозицией внутреннего и внешнего» и руководствует-

ся задачей постоянного возвращения от внешнего — к внутреннему, к некоторому «сущностному ядру», т.е задачей «проделывать в обратном направлении работу выражения», раскрывая в сказанном скрытое там «тайное и глубинное» и тем самым «высвобождая ядро основополагающей субъективности» (*L'Archéologie du savoir*, 1969, pp.158–159), — такому историческому описанию Фуко противопоставляет иного рода историю, которую он и называет «археологией». Термин этот не вполне удачен, что отмечает и сам Фуко в интервью 1969 года, специально посвященном выходу в свет *Археологии знания*, поскольку допускает ассоциации, во-первых, с поиском начала, а во-вторых — с идеей раскопок, тогда как и то, и другое является для Фуко предметом критики: «Я не занимаюсь разысканием этого торжественного начального момента, исходя из которого оказалась возможной, скажем, вся западная математика. Я не восхожу к Эвклиду и Пифагору. Я всегда ищу начала относительные — скорее установления или трансформации, нежели основания». И дальше: «Я не хочу искать — *под* дискурсом, — чем же является мысль людей, но пытаюсь взять дискурс в его явленном существовании, как некоторую *практику*, которая подчиняется *правилам*: правилам образования, существования и сосуществования, подчиняется системам функционирования и т.д. И именно эту практику, в ее плотности и почти материальности, я и описываю» (*Dits et écrits*, t.I, p.772). Или еще: «Я пытаюсь определить отношения, которые находятся на самой поверхности дискурсов; я стараюсь сделать видимым то, что невидимо лишь постольку, поскольку находится слишком явно на поверхности вещей» (*ibid.*). Чуть позже, в *Порядке дискурса*, Фуко назовет этот принцип анализа «правилом внешнего» (см. с.80), — «внешнего, бесспорно — парадоксального, поскольку оно не отсылает ни к какой противостоящей форме внутреннего» (*L'Archéologie du savoir*, p.159).

с.19 *La Chasse spirituelle* — название произведения в прозе *Артура Рембо*, которое с 1886 по 1949 год считалось безнадежно утерянным. Упоминания о нем неоднократно встречаются в переписке и работах *Верлена*, который очень его ценил и долгое время предпринимал усилия, чтобы его разыскать. Исчезнувший текст, который хронологически должен был располагаться между *Illuminations* и *Une saison*

en enfer, — то ли в силу своего содержания (по нескольким оброненным Верленом фразам можно было сделать вывод, что речь идет о тексте, полном необычайных мистических откровений и тончайших психологических наблюдений), то ли в силу того, что жизнь и творчество Рембо вообще давали повод к этому, — оброс массой легенд и мифов. Так или иначе, но публикация этого текста в 1949 году в одном из солидных парижских издательств и с предисловием *Паскаля Пиа*, издателя первого полного собрания сочинений Рембо, стала настоящей сенсацией. Сенсацией, очень быстро, правда, переросшей в скандал, длившийся несколько месяцев: опубликованный текст оказался подделкой. Самым поразительным в этой истории оказалась как раз профессиональная несостоятельность и некомпетентность литературных критиков и литераторов, которые (за единичными исключениями, среди которых был *Андре Бретон*) не смогли сразу вынести однозначного суждения по поводу этого текста. Подробный анализ этой истории, как и других случаев «ложных Рембо», можно найти в работах B.Morrissette, *The Great Rimbaud Forgery*, Saint Louis, 1956 (фр. перевод: *La Bataille Rimbaud: l'affaire de «La Chasse spirituelle»*, P.,1959), а также R. Etiemble, *Le Mythe de Rimbaud*, t.1–2, P., 1968–1970.

с.20* Намек-инверсия на то, что в шекспироведческой литературе называется «ересями»: различные гипотезы, а их не меньше полусотни, в качестве «подлинного автора» предлагают и членов королевской семьи, и других драматургов того времени, и *Фрэнсиса Бэкона*. С XVIII века имел хождение тезис о том, что все написанное Шекспиром — все эти великие творения, эта «антология века» — не могло быть создано «простым комедиантом».

с.21** *Бурбаки* — «Николя Бурбаки», имя собственное группы французских математиков середины XX века, завоевавшей исключительный авторитет в современной математике. Каждый из членов этой группы известен и под своим собственным именем. С 1940 года начинает выходить основной труд группы: *Éléments de mathématiques* (в 1960 к нему добавляется *Éléments d'histoire des mathématiques*), публикация которого продолжалась еще в 80-х годах — уже при участии новых членов группы. Идентичность группы задавалась способом ее работы: каждый раздел публикации готовился одним из членов группы, затем подвергался критике со стороны других ее членов, причем дискуссии

— как правило, бурные и ожесточенные — длились до тех пор, пока все участники не сходились во мнении, какие именно теоремы и аксиомы нужно включить, в каком порядке, почему именно это является важным.
Отмечая «многоглавый» характер группы, о ней говорят при этом в третьем лице единственного числа: «Бурбаки опубликовал», «он предпринял» и т.д.

с.31 Здесь Фуко в обоих случаях употребляет одно и то же слово — *fondateur*. В дальнейшем он употребляет его только по отношению к «основателям наук», для второго случая предпочитая слово *instaurateurs* — «учредители», или «установители» (дискурсивности).

с.41 Позволим себе довольно длинную цитату — последний абзац из текста, написанного Фуко в 1968 году в ответ на вопросы, заданные ему читателями журнала *Esprit* после выхода в свет *Слов и вещей*. В переработанном виде этот текст вошел во «Введение» к *Археологии знания*. «Ну что же, я хорошо понимаю их беспокойство. Всем им, конечно же, непросто было признать, что их история, их экономика, язык, на котором они говорят, мифология их предков, даже сказки, которые им рассказывали в детстве, — все это подчиняется правилам, не все из которых даны их сознанию; они совершенно не желают, чтобы у них отняли — помимо и сверх всего прочего — этот *дискурс*, в котором им хочется иметь возможность высказать непосредственно, без дистанции, то, что они думают, чему верят, что представляют себе; они скорее предпочтут отрицать то, что дискурс — это сложная и дифференцированная практика, подчиняющаяся доступным анализу правилам и трансформациям, нежели согласятся лишиться этой сладкой, такой утешительной уверенности, уверенности в том, что они могут изменить — ну, если не мир и не жизнь, то по крайней мере — их "смысл", изменить одною лишь свежестью слова, которое проистекало бы из них и только из них и пребывало бы — бесконечно — как можно ближе к источнику. Так много вещей в их языке уже ускользнуло от них; они не желают, чтобы от них ускользнуло, кроме всего прочего, и *то, что они говорят*,— этот маленький осколок дискурса (неважно — речь или письмо), хрупкое и ненадежное существование которого должно унести их жизнь вдаль и вперед. Они не могут вынести — и здесь их нетрудно понять, — когда им

говорят: дискурс — это не жизнь; время дискурса — не ваше время; в нем вам не примириться со смертью; может статься, что вы убили Бога тяжестью всего, что вы сказали; но не думайте, что из всего того, что вы говорите, вам удастся сделать человека, который будет жить дольше, чем он. В каждой произносимой фразе, и вот именно в той, которую Вы сейчас как раз пишете, — Вы, уже на стольких страницах упорствующий в том, чтобы ответить на вопрос, которым Вы почувствовали себя задетым лично, Вы, собирающийся подписать этот текст своим именем, — в каждой фразе правит закон без имени, белое безразличие: "Какая разница, кто говорит, — сказал кто-то, — какая разница, кто говорит"» («Réponse à une question», *Dits et écrits*, t.I, p.695).

с.42* Речь идет о майских событиях 1968 года.

с.42** Слово «структура» в *Словах и вещах* употребляется неоднократно. Очень часто — в тех главах, где Фуко описывает те или иные эпистемические фигуры, свойственные различным эпохам (так, в главе V — «Классифицировать», есть параграф, который так и называется: «Структура», в котором речь идет о месте понятия структуры в организации пространства естественной истории XVIII века), но не менее часто и там, где он говорит от своего собственного имени (см. в частности, последний параграф последней главы). «Система», «элемент», «означающее» и «означаемое» — всеми этими терминами Фуко пользуется как в *Словах и вещах*, так и в текстах и беседах, относящихся к этому времени. Мало этого: даже в данном случае, когда он так рьяно отмежевывается от структурализма, буквально через несколько фраз Фуко сам характеризует свой способ работы как функциональный анализ.

Как же понимать реплику Фуко? Только ли как брошенные в пылу полемики и ни к чему не обязывающие слова? Едва ли. Тем более, что он слово в слово повторяет их в другом месте (см. *L'Archéologie du savoir*, p.261). Быть может, слова эти обращены не столько в прошлое, сколько в будущее. Как раз в это время Фуко все больше и больше дистанцируется от структурализма. Это очевидно как по тону, так и по содержанию его высказываний, — вплоть до прямого отрицания того, что было сказано раньше. Так, в интервью 1967 года с характерным названием «Структуралистская философия позво-

ляет диагносцировать, что есть "сегодня"», Фуко говорит: «Что я попытался сделать, так это ввести структуралистского толка анализы в такие области, куда до того они не проникали, а именно: в область истории идей, истории знаний, истории теорий» (*Dits et écrits*, t.I, p.580). А двумя годами позже, в 1969, в *Археологии знания* читаем: «Речь вовсе не идет о том, чтобы переносить в область истории — и в особенности истории знаний — структуралистский метод, который зарекомендовал себя в других областях анализа» (*L'Archéologie du savoir*, p.25). Свидетельством этих изменений в позиции Фуко являются и текстологические изменения при переиздании работ. Так, фраза из первого издания *Рождения клиники* (1963): «Мы хотели бы попытаться проделать здесь структурный анализ некоторого означаемого — а именно: медицинского опыта — в определенную эпоху [...]», в издании 1972 года выглядит уже так: «Мы хотели бы попытаться проделать здесь анализ определенного типа дискурса — а именно: медицинского анализа — в определенную эпоху [...]» (*Naissance de la clinique*, Préface, pp.XIV–XV). Подробнее об отношениях Фуко со структурализмом см. комментарий к «Порядку дискурса» (сс.351–356).

Порядок дискурса

Во французском тексте сразу за этим заголовком следуют слова: «Инаугурационная лекция в Коллеж де Франс, прочитанная 2 декабря 1970 года». Торжественность слога вовсе не кажется здесь неуместной: Фуко вступает в «святая святых» французской университетской институции. Созданный *Франсуа I* в 1530 году *Коллеж Короля* — что означало прежде всего (означает и сегодня): независимый от академической и консервативной Сорбонны, своего рода альтернатива ей, — *Коллеж де Франс* собирает ныне в своих стенах действительно цвет французской и мировой культуры. Философы и ученые, литераторы и музыканты — их выбирают преподаватели самого же *Коллежа* в соответствии исключительно с их творческими достижениями и реальным вкладом в культуру, а не по званию, титулу или положению в университетской иерархии, — получают возможность за двенад-

цать часов рассказать для самой широкой публики (лекции в Коллеж де Франс — публичные и бесплатные) об основном смысле и направленности своей работы и о главных ее результатах: «Наука — в ее свершении», — согласно формуле *Ренана*. Повторение лекций, стало быть, исключается.

Итак — триумф, конечно же: восхождение на своего рода интеллектуальный Олимп. Для Фуко, нужно полагать, триумф вдвойне, поскольку — и у него здесь не было никаких иллюзий — путь в Сорбонну ему был заказан. Не только в силу неакадемичности — и даже пикантности и провокационности — его мысли и всей его фигуры как философа, но также и, как пишет в письме к Фуко *Реймон Арон* (принимавший в тот момент активное участие в его судьбе), из-за «деятельной враждебности коллег, которых приводит в дурное расположение слишком блестящие талант и успех» (цит. по: *Eribon*, p.209).

Пройти по конкурсу в Коллеж де Франс (как и в Сорбонну) можно, только будучи избранным большинством преподавательского состава; последующее назначение — не более чем административная формальность. Потому-то во всей процедуре избрания такое место занимает «подготовка мнения» ученого сообщества. Кандидатура Фуко еще в 1966 году была предложена *Жаном Ипполитом*, который все последующие годы (наряду с *Жоржем Дюмезилем, Жюлем Вюйменом* и *Фернаном Броделем*) делал все возможное для ее продвижения. В результате оказавшуюся вакантной после смерти Ж.Ипполита (или смерть, или выход на пенсию должны создавать вакансию для избрания в Коллеж де Франс) кафедру «Истории философской мысли» 30 ноября 1969 года было решено преобразовать в кафедру «Истории систем мысли». Дело в том, что согласно традиции *Ассамблея Преподавателей* Коллеж де Франс голосует первоначально по вопросу создания определенной кафедры (как если бы было неизвестно, кому она предназначается, хотя сам претендент предлагает и название кафедры, и программу работы) и только затем, на втором этапе — персонально за того кандидата, которому предстоит ее занять. Предложенная Фуко кафедра со значительным перевесом голосов берет верх над дву-

мя другими проектами (один из которых — кафедра «Философии действия», предложенная *Полем Рикёром*). И вот 12 апреля 1970 года — голосование по «персональному вопросу», затем необходимые формальности, и 2 декабря 1970 года Фуко произносит свою вступительную речь, которая положила начало его преподаванию в Коллеж де Франс, продолжавшемуся до самой смерти. Опубликованная под названием «Порядок дискурса» и получившая впоследствии большую известность, эта речь стала одной из программных работ Фуко.

Сказать, что лекции Фуко в Коллеж де Франс были в центре интеллектуальной жизни Парижа, — значит не сказать ничего: слушать его съезжаются не только со всей Франции или Европы, но и со всего мира. Очевидцы до сих пор помнят эти «среды», битком набитую аудиторию — пятьсот человек в аудитории, рассчитанной на триста; недовольство предыдущего лектора, лекцию которого слушали иногда 3–5 человек, остальные же стулья были заняты пальто и куртками; попытку Фуко — тщетную, конечно же — изменить эту ситуацию, передвинув начало лекций на 9 часов утра. Вот одно из воспоминаний: «Когда Фуко выходит на арену — стремительный, несущийся напролом, как если бы он бросался в воду, — он перешагивает через тела, чтобы пробраться к своему стулу, раздвигает магнитофоны, чтобы положить бумаги, снимает пиджак, зажигает лампу и — отчаливает на крейсерской скорости. Голос, сильный и производящий действие, транслируется громкоговорителями — единственная уступка современности в аудитории, которая едва освещена поднимающимся откуда-то снизу светом. [...] Никаких ораторских приемов. Все прозрачно и невероятно действенно. Ни малейшей уступки импровизационности» (цит. по: *Eribon*, pp.235–236).

Но все это будет потом. Так же, как и определенная усталость, и разочарование. Пока же, в момент этой своего рода инициации, под пристальным взглядом бронзового Бергсона, Фуко — глухим и сдавленным, изменившимся от волнения голосом, поразившим аудиторию, — читает свой текст. Его слушают сотни людей, среди которых *Жорж*

Дюмезиль, Клод Леви-Стросс, Фернан Бродель, Жиль Делёз. Не сказать ли теперь, что в этой лекции Фуко, которая знаменует вполне определенное событие — вступление в институцию, речь как раз и идет о соотношении речи — мы должны были бы уже говорить вслед за самим Фуко: «дискурса» — и институции. «Торжественное начало»...

Перевод выполнен по изданию: Michel Foucault, *L'Ordre du discours*. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970, Éditions Gallimard, 1971. В опубликованном тексте были восстановлены куски, выпущенные Фуко — дабы не нарушить временного регламента — при чтении.

с.49 *В речь, которую...* — «произнести речь» по-французски: *tenir discours*, т. е. уже здесь у Фуко «*discours*»; по-русски же приходится говорить «речь».

с.50 Из «L'Innommable» («Неназываемое»), произведения в прозе *Беккета.*

с.57 К этому различению Фуко возвращается неоднократно, в частности — в первом курсе лекций, прочитанном им в *Коллеж де Франс.* Резюме лекций в конце года представляется каждым лектором и публикуется в *Ежегоднике* Коллежа. В 1989 году резюме курсов лекций Фуко за все годы — за исключением двух последних, когда самочувствие не позволило ему подготовить их к печати, — были изданы отдельной книгой: Michel Foucault, *Résumé des cours. 1970–1982*, P., 1989.

В лекциях 1970–1971 годов, имеющих подзаголовок *«Воля к знанию»*, Фуко говорит о месте, которое анализ «воли к знанию» должен занять в истории систем мысли, и обращается в этом контексте к своим прежним исследованиям, выполненным на материале психопатологии, клинической медицины, естественной истории. Он выделяет уровень дискурсивных практик, который требует особых методов работы исследователя, своего рода «археологического» анализа. Анализ этих практик и их трансформаций, пишет Фуко, «отсылает не к какому-то субъекту познания (историческому или трансцендентальному), который бы их изобретал одну за другой или обосновывал на некотором изначальном уровне», и не «к глобальному изменению ментальности, коллективной установки или же умонас-

троения», но предполагает скорее *волю к знанию* — «анонимную и полиморфную» (*Résumé des cours*, pp.10–11).
Изучение этой воли к знанию и является конститутивным моментом *археологического* анализа *дискурсивных практик*. Оно исходит из различения, с одной стороны, *знания* (*savoir*) и *познания* (*connaissance*), с другой — *воли к знанию* и *воли к истине*, а также из признания различий в *позиции субъекта* или субъектов по отношению к этой воле. В истории философии можно обнаружить весьма различные формы этой воли к знанию. Так, у *Ницше* (Аристотель и Ницше выбраны как представляющие предельные и противоположные формы) познание есть своего рода «изобретение», за которым стоит нечто другое: «игра инстинктов, импульсов, желаний, страха, воли к овладению» (*ibid.*, pp.13–14); и если познание и «выдает себя за познание истины, то потому, что оно производит истину через игру первоначальной — и постоянно возобновляемой — *фальсификации*, которая устанавливает различение истинного и ложного» (*ibid.*, p.14).
Именно такая «модель познания», максимально «удаленная от постулатов классической метафизики», — познания «фундаментальным образом заинтересованного, осуществляющегося как событие воли и вызывающего — через фальсификацию — эффект истины» (*ibid.*, pp.14–15), — именно такое понимание познания, продолжает Фуко, и было реализовано при анализе целого ряда феноменов, характерных для архаических греческих институтов и относящихся к области правосудия. В числе прочих рассматривалась «практика клятвы в юридических спорах и ее эволюция от «клятвы-вызова», когда стороны предают себя отмщению богов, до ассерторической «клятвы свидетеля», который, как предполагается, может утверждать истинное, поскольку видел его и при нем присутствовал» (*ibid.*, p.15). Сложившаяся в итоге форма правосудия оказалась «соотнесенной с таким знанием, когда истина устанавливается как нечто, что можно увидеть, констатировать, измерить, что подчиняется законам, аналогичным тем, которые управляют мировым порядком, и обнаружение чего само по себе несет очистительную силу» (*ibid.*, p.15).
«Этому типу установления истины, — заключает Фуко, — и было суждено стать определяющим в истории западного знания» (*ibid.*, p.16).

Вопрос об «историчности» истины, разума и рациональности — вопрос: что значит, что истина и воля к истине могут иметь историю, — один из центральных для Фуко. В *Порядке дискурса* Фуко ничего не говорит о *Ницше* и роли, которую тот играл для него в постановке и продумывании этого вопроса. О своем отношении к Ницше Фуко вообще говорил редко. Исключительно важно поэтому интервью 1982 года («Structuralisme et poststructuralisme»), где он, связывая свой путь философа с вопросом о возможности *истории рациональности*, указывает на значение Ницше в поиске ответа на этот вопрос или, быть может, — направления, в котором этот ответ следует искать: «...может ли субъект феноменологического, транс-исторического типа дать отчет в историчности разума? Вот тут-то чтение Ницше и было для меня переломом: существует *история субъекта*, точно так же, как существует *история разума*, и вот с вопросом о ней — об истории разума, о ее развертывании — не следует обращаться к некоему основополагающему и начальному акту рационалистического субъекта» (*Dits et écrits*, t.IV, p.436).

Ницше интересен для Фуко прежде всего «своего рода вызовом [...] великой и древней университетской традиции: Декарт, Кант, Гегель, Гуссерль», в которой — в чем он вполне отдает себе отчет — он сам воспитан, и он пытается «взять Ницше всерьез», в точке «максимума философской интенсивности». «Я читал лекции о Ницше, но мало писал о нем. Единственный, немного шумный знак почтения, который я ему выразил, — это когда я назвал первый том *Истории сексуальности* — *"Воля к знанию"*» (*ibid.*, p.444).

У самого Ницше находим, в частности, такие слова: «К чему, хуже того, *откуда* — всякая наука? Не есть ли научность только страх и увертка от пессимизма? Тонкая самооборона против — *истины?*» (*Ф.Ницше*, т.1, стр.49).

О «воле к истине» у Ницше как «моральном импульсе христианства», который «требует *истины во что бы то ни стало*»,— у Карла Ясперса: *Ницше и христианство*, М., 1994.

с.58* Имеется в виду один из центральных тезисов *Истории безумия*: «безумие» конституировалось первоначально не как *объект изучения* в рамках психологического, медицинского или психиатрического знания, но как сво-

его рода «*форма не-разумия*», которую разум старался держать от себя на расстоянии; отсюда — *практика интернирования*, internement, — помещения «безумных» в разного рода специализированные заведения, практика, имеющая свою историю, внутри которой появление собственно психиатрических лечебниц — очень недавний эпизод. Оппозиция *разума/неразумия* была — в качестве механизма *исключения* — задействована в первую очередь внутри разного рода практик поддержания общественного порядка и внутри института правосудия. Для принятия решения об отчуждении от прав на собственность, о лишении права на жительство, об интернировании и о тюремном заключении, равно как и для многих других процедур юридического и административного характера, требовались определенные «научные» критерии, которые и заимствовались из сферы сначала медицинского, а с XIX века — складывающегося в это время психологического и психиатрического знания. «В пред-истории психиатрии человек как субъект права важнее человека слабоумного или больного. Дорога, которая привела медицину к познанию различных аспектов и форм психических расстройств, — это именно лишение прав в судебном порядке»,— резюмирует эту мысль Фуко в рецензии на *Историю безумия* Ж.Кангилем (цит.по: *Eribon*, p.360). Существующую во французском языке игру слов (*aliénation* — это и «отчуждение» в юридическом смысле, т.е. «лишение прав», и «умопомешательство», «психическое расстройство») по-русски можно приблизительно передать через пару: *лишение прав/ума-лишение.*

Анализ, проделанный Фуко, наносит удар претензиям психологии и психиатрии на «объективное» и «научное» знание, так как показывает, что то, что рассматривалось как попытка этих дисциплин научно обосновать отграничение «нормы» и «нормального», есть на самом деле не более чем «дискурсивное освящение и узаконивание практик установления юридической недееспособности индивида» (*G.Canguilhem*, 1986, p.38).

Продумывать соотношение этих различных практик Фуко продолжал и первые несколько лет своего преподавания в Коллеж де Франс — не только в рамках лекций, но и на своем еженедельном семинаре. Так, лекции 1971–1972 годов были посвящены анализу теорий и институ-

тов уголовного права, 1972–1973 — анализу общества наказующего типа, 1973–1974 — психиатрической власти, а 1974–1975 — анормальному человеку. В эти же годы для изучения уголовного права во Франции в XIX веке в качестве материала привлекались тексты судебно-медицинских и психиатрических экспертиз того времени. Результатом этой работы явилась публикация в 1973 году книги *Я, Пьер Ривьер...* (см. «Послесловие», сноска на сс.396–397).

с.58** В той же лекции, о которой шла речь в комментарии к с.57, отправляясь от анализа аристотелевской «воли к знанию», Фуко отмечает, что у Аристотеля между *познанием, истиной* и *удовольствием* существует связь, своего рода «сущностная со-принадлежность», которая обнаруживает себя, с одной стороны, в «удовлетворении от ощущения и зрительного восприятия», так же как и в «счастье от теоретического созерцания», а с другой — в «желании знать» (*Résumé des cours*, p.13).

с.67 *тератология* (греч.: τεραζ, τερατοζ — чудо, и λογοζ — дискурс) — часть естественной истории, в которой трактуется о монстрах, об исключительных формах.

с.68 Игра слов: *discipliné* по-французски может означать и «дисциплинированный», и «упорядоченный в рамках той или иной дисциплины».

с.80 Здесь, как и в ряде других мест, развертывая критику основных установок феноменологии и экзистенциализма, Фуко полемизирует прежде всего с *Мерло-Понти*, чье влияние на него было особенно сильным.

с.81 Речь идет о повороте, который в исторической науке совершила *школа «Анналов»*, связанная в первую очередь с именами *Марка Блока, Люсьена Февра, Фернана Броделя, Жака Ле Гоффа* и целого ряда других французских историков. Прежде всего, произошло радикальное изменение *предмета* исторического исследования. Задача истории видится теперь не в рассказе о выдающихся событиях прошлого, как-то: войны, революции, политические убийства, смены династий, эпидемии и т.д., но во внимательном и детальном изучении самых разных сторон человеческой жизни и деятельности — того, как люди женятся и что едят, как обрабатывают землю и хоронят своих мертвецов, как обмениваются, торгуют и накапливают деньги. И все это — в свете происходящих изменений, зачастую столь незначительных и неприметных, что для их «засекания» приходится рассматривать

очень большие промежутки времени, как правило — века. Отсюда и одно из основных понятий этого подхода: «*большая длительность*» («*longue durée*»). Отсюда же — и введение в оборот нового материала для изучения, о котором говорит дальше Фуко.

с.82 Отголосок полемики между Фуко и *Сартром* после выхода *Слов и вещей*. Основной пункт сартровской критики — «отказ от истории». «Что мы имеем в *Словах и вещах*? Вовсе не "*археологию*" гуманитарных наук. Археолог — это кто-то, кто разыскивает *следы* исчезнувшей цивилизации, чтобы попытаться ее *реконструировать* [...]. Фуко же представляет нам своего рода *геологию*: он показывает серию последовательных слоев, образующих нашу *почву*. Каждый из этих слоев определяет условия возможности некоторого типа мысли, который доминировал в течение соответствующего периода. Но Фуко не говорит нам самого, быть может, интересного: ни того, каким образом каждая мысль конструируется исходя из этих условий, ни того, каким образом люди переходят от одной мысли к другой. Для этого он должен был бы ввести *праксис* и, стало быть, — *историю*, а это как раз и есть то, что он отвергает. Конечно же, перспектива у него историческая. Он различает эпохи, до и после. Но он заменяет кино волшебным фонарем, движение — чередой неподвижных состояний» (*Jean-Paul Sartre répond*, 1966).

А вот ответ Фуко — в одном из его интервью — на этот упрек Сартра: «Ни один историк подобного упрека мне ни разу не сделал. Существует своего рода *миф истории* для философов. Знаете ли, философы по большей части весьма невежественны во всех дисциплинах, кроме своей. Существует математика для философов, биология для философов, ну и точно так же — *история для философов*. Для философов история — это своего рода огромная и обширная непрерывность, где перемешаны свобода индивидов и экономические или социальные детерминации. И как только дотрагиваются до какой-либо из этих великих тем — непрерывность, действительное отправление человеческой свободы, сочленение индивидуальной свободы с социальными детерминациями, как только дотрагиваются до одного из этих великих *мифов* — тотчас же этими добропорядочными людьми поднимается крик о том, что вот, мол, посягают на неприкосно-

венность истории или убивают ее. На самом-то деле такие люди, как *Марк Блок* и *Люсьен Февр*, английские историки и другие, давно уже положили конец этому мифу истории. Они практикуют историю совершенно иным способом [...]. Что же касается *философского мифа*, который имеют в виду, когда обвиняют меня в том, что я его убил, — то я в восторге, если я его действительно убил. Если что я и хотел бы убить — так именно это, а вовсе не историю вообще» (*Dits et écrits*, t.I, pp.666–667).

В этой полемике принял участие и *Жорж Кангилем*, обычно предпочитавший держаться в стороне от шумных дискуссий. В журнале *Critique* появилась его статья, которая считается одной из лучших работ о Фуко. По-отечески пожурив Сартра (хотя они были одного выпуска *Высшей нормальной школы*) за то, что тот потерял хладнокровие перед лицом неминуемого прихода кого-то другого на место «учителя» и, отказавшись когда-то от рутинной жизни преподавателя университета, теперь он сам повел себя как такой вот озлобленный преподаватель, — Кангилем переходит к сути дела: «Несмотря на то, что было сказано об этом большинством критиков Фуко, термин "археология" означает у него то, что он собственно и означает. Это *условие возможности иной истории* — истории, в которой понятие *события* сохраняется, но где события касаются уже не людей, но *понятий*» (*G.Canguilhem*, 1967).

Тема «истории» была настолько важна для Фуко, что он намеревался посвятить ей — «проблемам исторического дискурса» — отдельную книгу, которая должна была называться: *Прошлое и настоящее. Другая археология гуманитарных наук*. Проект этот, однако, осуществлен не был.

с.91* Этот выпад против *структурализма* — не первый на страницах этой книги, хотя, быть может, и наиболее резкий — может удивить тех, кто привык считать Фуко структуралистом. В отечественной литературе о Фуко такая точка зрения преобладает, во французской — встречается, но крайне редко, лишь при внешнем и поверхностном взгляде (в словарях, энциклопедиях и т.д.). Это, конечно же, недоразумение, пусть и возникшее не без участия самого Фуко. Одно время он действительно был в каком-то смысле близок к тем, кто относил себя — или кого относили — к структурному направлению в гуманитарных науках: он печатается в журнале *Tel Quel* (где печатают, правда, не только структуралистов,

но вообще — «авангард» литературы и литературной критики того времени), говорит как будто бы от их имени, неоднократно предпринимает попытки концептуально осмыслить структурализм как практику и как метод. В ряде интервью 1966–1967 годов (в связи с выходом в свет *Слов и вещей*) Фуко не возражает против такого рода идентификации, каким-то образом узнает себя в ней. Действительно, еще после появления *Истории безумия*, отвечая на вопрос журналиста о том, кто повлиял на него в первую очередь, он называет *Бланшо, Русселя* и *Лакана*, а затем добавляет: «Но также, и главным образом,— *Дюмезиль*»; видя же удивление собеседника («Каким образом историк религий мог оказаться вдохновителем работы по истории безумия?»), Фуко поясняет: «Благодаря своей *идее структуры*. Как и Дюмезиль по отношению к *мифам*, я попытался обнаружить *структурированные нормы опыта*, схему которых — с некоторыми модификациями — можно было бы встретить на различных уровнях» (*Dits et écrits*, t.I, p.168). Не только в этих словах, но и в работах Фуко того времени при желании нетрудно усмотреть близость структурному подходу — для этого, правда, нужно предварительно выделить его основные черты и описать их в общем виде. Именно эту двойную работу и проделал *Жиль Делёз* в известной статье 1967 года, которая так и называется «По чему распознают структурализм?» (*G.Deleuze*, 1979).

И однако ни то, ни другое нельзя признать достаточным основанием для записывания Фуко в «структуралисты»; равно как и глубокое понимание им работ *Фрейда* и их использование в лекциях по психологии или большая симпатия к делу *Лакана* и своего рода пропагандирование его не позволяют зачислить Фуко в «психоаналитики», а использование им концептуального аппарата и метода, связанных с работами *Маркса*, не означает, что он был «марксистом».

Тут нужно не упускать из виду две вещи. Во-первых, сильный накал страстей — и политических в том числе — во Франции в 60-е годы вокруг структурализма вообще и вокруг отношения Фуко к структурализму, в частности. В 1967 году, когда в Фуко видят «жреца структурализма», он скромно отвечает, что он — лишь «певчий в хоре» и что служба началась задолго до него. И в текстах и в интервью этого времени Фуко посвящает структурализму

пространные анализы. Он различает структурализм как *метод*, с успехом используемый в *частных* областях: в лингвистике, в истории религий, в этнологии и т.д.,— и «*общий структурализм*», имеющий дело с тем, «что есть наша культура, наш сегодняшний мир, с совокупностью практических или теоретических отношений, которые определяют нашу современность. Именно здесь структурализм получает значение *философской деятельности* — если принять, что роль философии состоит в том, чтобы *диагносцировать*» (*Dits et écrits*, t.I, p.581; см. также лекцию, прочитанную в Тунисе в 1967 году: «Structuralisme et l'analyse littéraire»).

А уже в 1968 году одного упоминания при нем о структурализме или о его к нему причастности было достаточно для того, чтобы вызвать у Фуко в лучшем случае сарказм и насмешки (скажем, Фуко загадывал собеседнику «загадку»: «Какая разница между Бернардом Шоу и Чарли Чаплиным? Никакой, поскольку они оба носят бороду — за исключением, конечно же, Чаплина!», — *Dits et écrits*, t.I, p.788), а чаще всего — ярость. Вот только один из многочисленных примеров. На вопрос журналиста, как он на данный момент мог бы определить структурализм, Фуко отвечает: «Если спросить тех, кого включают в рубрику "структуралисты" — *Леви-Стросса* или *Лакана, Альтюссера* или *лингвистов*, — они бы ответили вам, что у них друг с другом нет ничего общего или мало чего общего. Структурализм — это категория, которая существует *для других*, для тех, кто не имеет к нему отношения. Только *извне* можно сказать, что такой-то, такой-то и такой-то — структуралисты. Это у *Сартра* нужно спрашивать, кто такие структуралисты, поскольку он считает, что структуралисты представляют собой сплоченную группу (Леви-Стросс, Альтюссер, Дюмезиль, Лакан и я), группу, которая образует своего рода единство; но как раз этого вот единства — заметьте себе это хорошенько, — его-то мы как раз и не обнаруживаем» (*Dits et écrits*, t.I, p.665).

Фуко настаивает, стало быть, не только на том, что он *никогда не был* структуралистом («Я никогда не был фрейдистом, никогда не был марксистом и я никогда не был структуралистом», — скажет он в беседе 1982 года «Структурализм и постструктурализм» (*Dits et écrits*, t.IV, p.435), но также и на том, что никогда не было и самого «структурализма»! Было нечто, что называли этим

словом (в заключительной части *Археологии знания* Фуко подчеркивает, что всей этой книгой он пытается «снять с себя ярлык "структурализма" — или того, что под этим словом имеют обыкновение понимать», — *L'Archéologie du savoir*, p.259). И были отдельные люди, которые в различных областях выполняли конкретные анализы, исследования. Не отрицая того, что в работах этих исследователей, как и в его собственных, действительно было что-то «не чуждое методам структурного анализа» (но только Леви-Стросс, считает он, практиковал собственно структурный *метод*), Фуко не устает повторять, что если у этих исследователей и было что-то общее, то только не «метод». Этим «общим» был у них «общий враг»: *классическая рефлексивная философия* и *философия субъекта*. В беседе 1978 года с *Трombадори* (наряду с уже цитировавшимся «Структурализмом и постструктурализмом» она имеет исключительное значение для понимания не только философского пути Фуко, но и общей атмосферы интеллектуальных и духовных исканий во Франции после второй мировой войны), в ходе которой, в силу ее временно́й дистанции, ряд мыслей был высказан Фуко с гораздо большей ясностью и определенностью, чем, скажем, в *Археологии знания*, Фуко говорит, что для тех, кого объединяли под именем «структуралистов», наиболее острой и настоятельной проблемой было «каким-то иным образом поставить вопрос о *субъекте*, иначе говоря — преодолеть некий фундаментальный постулат, от которого французская философия, начиная с *Декарта*, никогда не отступала и который феноменологией был только усилен» (*Dits et écrits*, t.IV, p.52). Вся современная философия, будь то *марксизм* с его навязчивой идеей *отчуждения*, имевший во Франции сильную феноменологическую окраску, или же *феноменологический экзистенциализм*, центрированный на *проживаемом опыте*, так же, как и современная *психология* с ее принципом *соразмерности опыта — человеку*, — все это было только разными «формами рефлексии и анализа», которые вдохновлялись «философией субъекта» и ориентировались на «теорию субъекта». И в этом отношении традиция, идущая от *Соссюра* к *Леви-Строссу*, стала стратегической «точкой опоры для того, чтобы *поставить под вопрос* теорию субъекта, но эту постановку под вопрос ни в коем случае не сле-

дует отождествлять со структурализмом» (*ibid.*). Про себя Фуко говорит, что эту проблематизацию теории субъекта он нашел у *Ницше, Батая* или *Бланшо*, т.е. у тех, кто был максимально далек от структурализма, а также у *Башляра* и *Кангилема* — в истории науки. Такой же точкой «прорыва», возможностью выйти за пределы философии субъекта был, для очень многих, и психоанализ. «Покончить с основополагающим актом субъекта», или, как его еще называет Фуко, с «конституирующим субъектом», «субъектом-дарителем смысла», — вот что было главным для Фуко и что определяло его интерес к тем исследованиям и практикам, которые обычно собирают под именем «структурализм». Подобного рода выпады против «привилегий основополагающего субъекта» находим мы не только в «Структурализме и постструктурализме», но и в *Порядке дискурса* и в «Что такое автор?».

В этом контексте станут понятны — в их интонации, в их интенции — слова, сказанные Фуко в интервью 1966 года, т.е. еще изнутри, так сказать, «структуралистского» периода. В силу важности того, что говорит здесь Фуко, позволим себе привести несколько выдержек из этого интервью. «Мы ощущали поколение Сартра как, несомненно, мужественное и благородное, со страстью к жизни, к политике, к существованию... Но что касается нас, мы открыли для себя нечто другое, другую страсть: страсть к понятию и к тому, что я назвал бы "система"». На вопрос собеседника: «В чем состоял интерес Сартра как философа?» Фуко отвечает : «...столкнувшись с таким историческим миром, который буржуазная традиция, себя в нем не узнававшая, склонна была рассматривать как абсурдный, Сартр хотел показать, напротив, что всюду имеется *смысл*». На вопрос же о том, когда Фуко перестал «верить в смысл», — он отвечает: «Точка разрыва — это тот момент, когда *Леви-Стросс* для обществ, а *Лакан* — для бессознательного показали нам, что "смысл", возможно, есть лишь своего рода *поверхностный эффект*, отсвет, пена, а то, что глубинным образом пронизывает нас, что есть до нас и что нас поддерживает во времени и в пространстве, — это *система*». И дальше: «Значение Лакана как раз в том, что он показал, как через дискурс больного и через симптомы его невроза говорят именно *структуры*, сама система языка — а не субъект... Как ес-

ли бы до любого человеческого существования уже имелось некое знание, некая система, которую мы переоткрываем...». И на вполне естественный вопрос: «Но кто же тогда продуцирует эту систему?» Фуко отвечает : «Что это за такая анонимная система без субъекта, хотите Вы спросить, что́ именно мыслит? *"Я"* — взорвано; взгляните на современную литературу — происходит открытие некоего *"имеется"*. [...] В некотором роде здесь происходит возврат к точке зрения XVII века, с одним различием: не человека ставить на место Бога, но анонимную мысль, знание без субъекта, теоретическое без идентифицируемой субъективности *[identité]* ...» (*Dits et écrits*, t.I, pp. 514–515).

За шумным конфликтом в связи со структурализмом Фуко, стало быть, видит прежде всего попытку поставить такие теоретические проблемы и нащупать такие формы анализа, которые, будучи рациональными, не апеллировали бы при этом к идее субъекта. Именно поэтому его не устраивали формы рациональности, стоящие за марксизмом или за феноменологией, и именно в этом контексте Фуко не устает подчеркивать роль *Леви-Стросса*, давшего «своего рода *рациональную точку опоры* для этой постановки под вопрос [...] теории субъекта» (*Dits et écrits*, t.IV, p.52).

с.91** О том месте, которое *Жорж Кангилем* и его работы по истории наук о жизни занимали во французской философии послевоенных десятилетий, см. «Жизнь: опыт и наука» (*Вопросы философии*, 1993, 5, сс.43–53) — перевод статьи Фуко «La vie: l'expérience et la science» (*Dits et écrits*, t.IV, pp.763–776), впервые опубликованной на французском языке в 1985 году.

с.94 Ср. в уже цитировавшейся небольшой статье Фуко о *Жане Ипполите*: «Гегель обозначал для него тот момент, когда философский дискурс поставил перед самим собой, и внутри себя самого, проблему своего *начала* и своего *конца*: момент, когда философская мысль берет на себя тяжкий неисчерпаемый труд, труд высказать все поле *нефилософии* в целом, а также берется возвестить, совершенно самодержавно, о собственном конце. [...] Философия, которая, начиная по крайней мере с *Декарта*, была неустранимым образом связана с не-философией, стала вместе с Гегелем не только *сознанием* этой связи, но и действительным *дискурсом* этой связи: серьезное задействование игры философии и не-философии. Тогда как дру-

гие видели в гегелевской мысли замыкание философии на саму себя и момент, когда она переходит к рассказыванию своей собственной истории, — Ипполит признал в ней такой момент, когда она *пересекает* свои собственные пределы, чтобы стать *философией не-философии* или, быть может, *не-философией самой же философии*» (*Dits et écrits*, t.I, pp.783–784).

Воля к знанию
История сексуальности, том 1

Первый том *Истории сексуальности* вышел в свет в декабре 1976 года, когда еще не успели стихнуть шум и споры вокруг предыдущей книги Фуко — *Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы* (1975). Эти две книги близки не только по времени своего выхода в свет. Они маркируют очередной «разрыв» в творчестве Фуко и, в этом смысле, — появление Фуко «нового», того, о котором так лаконично и точно сказал названием одной из глав своей книги *Дидье Эрибон*: «Борец и преподаватель Коллеж де Франс...». Если в предыдущих книгах анализ Фуко фокусировался на «сказанных вещах», на дискурсе как отдельной и автономной реальности, как особой практике, то теперь дискурс рассматривается как востребуемый и получающий свое место внутри той или иной практики (судебной, медицинской, педагогической и т.д.), отличной от самого дискурса. Этот сдвиг, происшедший между *Археологией знания* и *Надзирать и наказывать*, отмечает *Жиль Делёз* в статье с характерным названием: «Писатель? Нет, новый картограф» («Écrivain non: un nouveau cartographe»); об этом же в дискуссии после одной из своих лекций в Токийском университете в 1978 году говорит и сам Фуко. Отвечая на реплику одного из слушателей, заметившего, что объектом анализа у Фуко становится теперь не только в какой-то момент истории сказанное, но также и то, что в этот момент было сделано, Фуко подчеркивает, что

он начинал как историк наук и что одним из первых вопросов, вставших перед ним, был вопрос о том, может ли существовать такая история науки, которая рассматривала бы «возникновение, развитие и организацию науки не столько исходя из ее внутренних рациональных структур, сколько отправляясь от внешних элементов, послуживших ей опорой» (*Dits et écrits*, t.III, p.583). Так, в *Истории безумия* наряду с «внутренним анализом научных дискурсов» — анализом того, как развивалась психиатрия, какие она затрагивала темы и какие изучала объекты, какими понятиями пользовалась и т.д., — есть и анализ внешних условий: «...я попытался, — говорит Фуко, — ухватить историческую почву, на которой все это произошло, а именно: практики заточения, изменение социальных и экономических условий в XVII веке. [...] Анализ же в *Словах и вещах* — это по преимуществу анализ сказанных вещей, правил образования сказанных вещей». Анализ внешних условий существования, функционирования и развития дискурсов оказался при этом как бы за скобками. Это отмечали критики Фуко. «Но я и сам это осознавал, — говорит он, — просто объяснения, которые в то время предлагались, к которым меня склоняли (и упрекали меня, если я их не использовал), — эти объяснения меня не удовлетворяли». Не «производственные отношения» или «идеологию господствующего класса», но «отношения власти внутри общества» предлагает теперь Фуко рассматривать в качестве «точки внешнего укоренения организации и развития знания» (*ibid.*).

Так в горизонте мысли Фуко кристаллизуется новая тема — тема *власти*. Она звучит уже в *Порядке дискурса*. И это не умозрительный поиск нового объяснительного принципа, но именование и экспликация нового периода в жизни Фуко, периода, который, по его собственным словам, открылся «потрясением 1968 года». Фуко заведует в это время кафедрой философии в Тунисском университете и становится очевидцем сильных студенческих волнений, которые в Тунисе начались раньше, чем во Франции и вообще в Европе, и которые завершились арестами, процессами и суровыми приговорами. Фуко, пользуясь

своим положением, оказывает студентам прямую помощь (материальную, организационную) и становится в конечном счете *persona non grata* в этой стране. Эти события, эти молодые люди, которые «действительно рисковали своей свободой», произвели на Фуко сильное впечатление: «...для меня это было настоящим опытом политики», — скажет он впоследствии (*Dits et écrits*, t.IV, p.78). С этого момента Фуко — в центре всего, что происходит в политической и социальной жизни, он — всюду, где происходят столкновения с властью и силами порядка, причем не только в самой Франции. Даже простое перечисление того, что было им сделано и организовано, в чем он принял непосредственное участие, заняло бы не одну страницу. Так, осенью 1968 года, после «майской революции» и в ответ на нее, был создан новый — экспериментальный — университет в Венсене. Фуко принимает предложение возглавить кафедру философии, которую он же и должен был сформировать. Одновременно Фуко создает первую во Франции кафедру психоанализа, куда он приглашает в основном психоаналитиков лакановского направления. И при первом же столкновении студентов, которые хотели на деле испытать границы предоставленной им автономии, с полицией Фуко оказывает последней физическое сопротивление и вместе с большой группой студентов проводит ночь в полицейском участке (что в дальнейшем с ним случится еще не раз).

В 1975 году Фуко принимает участие в весьма смелой акции протеста против смертного приговора одиннадцати испанцам, которые боролись с режимом Франко. Текст петиции был подписан виднейшими представителями французской интеллигенции (среди которых были *Сартр*, *Арагон* и многие другие), опубликован в прессе, но, кроме того, зачитан в самом Мадриде во время пресс-конференции, устроенной специально для этого десантировавшейся туда группой из семи человек, в числе которых — Фуко, *Ив Монтан* и *Жан Даньель*, редактор *Nouvel Observateur*. Пресс-конференцию разгоняют, десант выдворяют из Испании, приговор приводится в исполнение. У акции этой были, однако, очевидные последствия. Во-первых, по

всей Европе прокатилась волна демонстраций в поддержку испанской оппозиции; во-вторых, резко изменилась официальная позиция Франции. *Жискар д'Эстен* согласился с предложением Голландии: девяти европейским странам обратиться к Франко с просьбой об отмене приговора, против чего прежде Франция возражала.

И так далее, и тому подобное: по приглашению комиссии по реформе Уголовного кодекса Фуко представляет свою точку зрения по поводу тех статей кодекса, которые касаются сексуальности; участвует в демонстрации в поддержку *Параджанова*; организует акцию протеста против приема Жискар д'Эстеном в 1977 году Леонида Брежнева: в день приема в одном из парижских театров французская интеллектуальная элита встретилась с советскими диссидентами, оказавшимися к тому времени на Западе; в 1981–1982 годах работает в комитете поддержки польской «Солидарности» и даже отправляется в Польшу в качестве сопровождающего (а по совместительству — и шофера грузовика) гуманитарного груза, среди которого было спрятано... нелегально провозимое оборудование для типографии.

Но, пожалуй, главным «детищем» Фуко этого периода является «Группа информации о тюрьмах», образованная по его инициативе в начале 1971-го и самораспустившаяся в декабре 1972 года. Поводом к ее образованию послужила голодовка, объявленная заключенными-маоистами и членами других групп ультралевых с требованием придания им статуса политических заключенных и улучшения условий содержания в тюрьмах. Характерно, что юридический адрес *Группы* — это домашний адрес Фуко. *Группа* ставила перед собой задачу собрать и сделать достоянием гласности информацию о положении заключенных в тюрьмах, равно как и обеспечить доступ информации в тюрьмы. Последнее было достигнуто довольно быстро: уже через несколько месяцев работы *Группы* в тюрьмы было допущено радио и стали поступать ежедневные газеты. Для сбора же информации по всей Франции в тюрьмах тайно распространяются вопросники; опрашиваются также родственники заключенных и

бывшие заключенные; полученные таким образом сведения публикуются в издававшихся *Группой* брошюрах.

Деятельность *Группы* была столь успешной, что по ее образцу создаются другие объединения подобного рода: «Группа информации о здравоохранении», «Группа информации о психиатрических больницах», «Группа информации и поддержки рабочих-иммигрантов». Деятельность же *Группы* Фуко прекратилась в конце 1972 года, когда была создана первая во Франции организация заключенных («Инициативный комитет»), начавшая издавать свой собственный печатный орган. В определенном смысле исходная задача *Группы* была тем самым решена, и Фуко отходит в сторону.

Жиль Делёз — сам активный член *Группы* — отмечает в одном интервью, что, несмотря на разочарование и горечь, испытанные Фуко в связи с конфликтом между *Группой* и *Инициативным комитетом* заключенных (этот конфликт и стал одним из поводов к самороспуску *Группы*), опыт работы в ней был для Фуко чрезвычайно важным. Этот опыт стал для него катализатором и пробным камнем нового понимания ангажированности интеллектуалов. В центр ставится действие, исходящее не из общих принципов и вечных ценностей, а из анализа и «диагностики» (термин Фуко) ситуации, — действие конкретное и нацеленное на борьбу с «недопустимым». «Недопустимо!» — было своего рода девизом всей деятельности *Группы*. «Я вижу недопустимое» — характерное название небольшого интервью 1971 года, где Фуко отвечает на вопросы о задачах и формах деятельности *Группы*. В качестве важнейшего результата этого опыта Делёз отмечает появление «нового типа высказываний о тюрьме [...], формулирование которых прежде было невозможно» (J.Deleuze, «Foucault and the Prison»; цит. по: *Eribon*, p.248).

Но здесь можно видеть и еще один, быть может даже более важный сдвиг: радикально трансформируется отношение между практикой и теоретическими разработками. До сих пор это отношение у Фуко было вполне традиционным для европейской философии: либо написание очередной книги вообще никак не было связано с *включен-*

ностью автора в ту или иную практику (в лучшем случае, как это было с *Историей безумия*, автор выступал в качестве *внешнего* исследователя по отношению к ней), либо мысль автора бралась в качестве основания для развертывания или трансформаций практик кем-то *другим*. Именно об этом — немного в шутливом тоне, но по сути очень серьезно — говорит сам Фуко в одной из бесед 1971 года: «...я написал когда-то книгу об истории безумия. За немногими исключениями вроде *Бланшо* или *Барта* она была принята весьма плохо. Еще недавно, когда об этой книге говорили студентам, то подчеркивали, что она написана не врачом, а потому ее следует опасаться как чумы. Так вот, меня поразила одна вещь: уже несколько лет вокруг *Базалиа* в Италии, а также в Англии развивается движение, которое называют *антипсихиатрией*. Конечно, эти люди развернули свое движение исходя из их собственных идей и их собственного опыта как психиатров; в моей книге они увидели, однако, своего рода историческое обоснование, они переложили в каком-то смысле ответственность за нее на себя, приняли ее на свой счет, до некоторой степени себя в ней узнали; в итоге — эта собственно историческая книга находит своего рода практическое завершение. Так вот, скажем, я немного ревную, и теперь мне хотелось бы делать все это самому. Вместо того, чтобы писать книгу по истории правосудия, которая затем будет подхвачена теми, кто на практике поставит правосудие под вопрос, мне хотелось бы начать именно с того, чтобы поставить под вопрос правосудие практически, а затем — право же, если я еще буду жив и не сяду в тюрьму,— ну, тогда я напишу книгу...» (*Dits et écrits*, t.II, pp.208–209).

* * *

Разумеется, эта книга, написанная в буквальном смысле слова по горячим следам битв и столкновений, написанная в годы — с 1971 по 1975,— когда Фуко читает в *Коллеж де Франс* курсы лекций с выразительными названиями: «Теории и институты уголовного права», «Наказующее общество», «Психиатрическая власть» и «Анормальные», в те годы, на которые во Франции приходится апогей борьбы с ав-

торитарностью на всех уровнях, а стало быть, и борьбы за разоблачение и ниспровержение всех и всяческих авторитетов и в первую очередь — авторитета власти (Отец, Учитель, Священник, Бюрократ — все они выступают как ее олицетворения), — в эти годы книга Фуко не могла не оказаться в центре внимания. Другими словами, его *Надзирать и наказывать* — книга, связанная с «политическими страстями» момента, анализирующая формы *социального контроля* (и, в частности, заточение), возникновение общества *дисциплинарного типа* и обеспечивающих его функционирование *норм*, — книга эта воспринималась как непосредственное продолжение борьбы, но только другими средствами: через *историческое описание*, которое выполняет здесь *критическую* функцию.

И такого же рода ожидания были и по отношению к его *Воле к знанию*: ждали книгу, тоже вписанную в логику борьбы, только теперь уже на другом фронте. Не будем забывать, что конец 70-х — это пик «сексуальной революции» на Западе. Царят всевозможные идеологии освобождения и свирепствует своего рода «психоанализм» — заполонение вульгарным психоанализом всех и всяческих способов мысли и действия. Вот как описывает эту ситуацию Дидье Эрибон: «Нескончаемое говорение о сексуальности. Все говорят о сексе, чтобы сказать, что он вытеснен и подавлен буржуазной моралью, моделью супружества и семьи... От этой морали, быть может, Фрейд нас чуть-чуть и освободил, говорят одни. Но — так нерешительно, добавляют другие, с такой осторожностью и конформизмом, что следовало бы разоблачить также и нормализующие функции самого психоанализа. И все [...] хотят, чтобы о сексе говорили, о сексе, который-де должен сорвать покров с истины о человеке или предложить ему пути к счастью» (*Eribon*, p.286).

Ожидания не оправдались. Книга Фуко камня на камне не оставляет от понимания власти как репрессивной силы, подавляющей все и вся, включая и сексуальность. «Наше общество, — скажет он в интервью после выхода книги,— это общество не "репрессии" секса, а его "экспрессии"» (*Dits et écrits*, t.III, p.103).

Перевод выполнен по изданию: Michel Foucault, *La Volonté de savoir, Histoire de la sexualité,* tome I, Gallimard, 1976.

с.101 Steven Marcus, *The Other Victoriens. A Study of Sexuality and Pornography in Mid-Nineteenth Century England*, New York, Basic Books, 1966.

с.102 Фуко опять играет на значениях выражения *tenir discours* — «держать речь» (ср. комментарий к с.49 «Порядка дискурса»), что в русском переводе теряется.

с.117 В 1977 году Фуко напишет предисловие к французскому изданию этой книги — еще более сокращенному, чем английское, уже и без того сокращенное... до семисот страниц (*My Secret Life. Récit de la vie sexuelle d'un Anglais de l'époque victorienne*, Paris, Les formes du secret, 1977). Первое ее издание было напечатано в 1890 году в Амстердаме, тиражом десять (!) экземпляров. Оно, конечно, никогда не поступало в продажу и осело у нескольких коллекционеров и в некоторых библиотеках. Интерес этого текста, как пишет Фуко, — в детальнейшем рассказе о жизни, которую этот человек целиком посвятил сексу. «Жизнь-секс», «сексуществование»... — играет со словами Фуко. «Несомненно, в качестве фона выступала здесь давняя духовная традиция, которую протестантские страны (стало быть — без исповедников) сохранили лучше, чем католические: вести письменно дневник своей жизни, на чистой странице проделывать исповедывание совести» (*Dits et écrits*, t.III, p.131). Об этом тексте Фуко говорит также в статье 1976 года в газете *Le Monde* («L'Occident et la vérité du sexe»), где он еще до выхода самой книги крупными мазками прочерчивает основные линии *Воли к знанию* и всего многотомного проекта *Истории сексуальности* (*Dits et écrits*, t.III, pp.101–106).

с.118 Игра слов: *répétition* по-французски — это и «повторение», и «репетирование».

с. 119 Игра слов: *Ça* употребляется во французском разговорном языке и как местоимение «это», и как способ выражения чрезвычайно пренебрежительного отношения к чему-либо или к кому-либо; но, кроме того, *Ça* — это третий элемент психоаналитической триады *Я, Сверх-Я* и *Оно*, который трактуется как раз как совокупность всех

вытесненных и подавленных влечений и желаний, как темная и непрозрачная для сознания часть человека.

с.123 Речь идет о двух работах Фрейда: *Три очерка по теории сексуальности* (1905) и *Анализ фобии пятилетнего мальчика* (1909). Из изданий последних лет на русском языке см., например, в: З.Фрейд, *Психология бессознательного*, М., Просвещение, 1989.

с.130 Имя крестьянина — *Jouy* — по звучанию совпадает с причастием прошедшего времени глагола *jouir* (joui) — «наслаждаться», «получать удовольствие», означающего также: «испытать оргазм».

с.158 Эта книга так и не была написана. Как не были написаны и обещанные пять томов *Истории сексуальности*: *La Chair et le corps, La Croisade des enfants, La Femme, la mère et l'hystérique, Les Pervers, Populations et races*. Названия этих томов фигурировали на обложке первого тома.

с.160 См. соответствующий комментарий к с.184.

с.167 См. соответствующий комментарий к с.119.

с.177 *Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo* — «если не смогу склонить богов, то Ахеронт приведу в движение» (лат.), вошедший в поговорку стих из *Энеиды* Вергилия (кн.VII, стих 312).

с. 178 Неточная ссылка Фуко на эпиграф из *Бюргера* в начале 44-й главы работы Шопенгауэра *Мир как воля и представление*. В переводе Ю.Айхенвальда см.: А.Шопенгауэр, *Избранные произведения*, М., Просвещение, 1992, с.371.

с. 181 Вскоре после выхода в свет *Воли к знанию* группа психоаналитиков-лаканистов (среди которых был и зять Лакана *Жак-Ален Миллер*, ставший после смерти Лакана в 1981 году его «преемником» и руководителем одной из ветвей лакановского психоанализа) пригласила Фуко для обсуждения основных проблем книги. Под названием «Игра Мишеля Фуко» («Le jeu de Michel Foucault») текст этой дискуссии был опубликован в журнале *Ornicar?*, издающемся этой группой лаканистов. Вот что говорит Фуко в ответ на вопрос о смысле противопоставления предлагаемой им *аналитики власти* обычным «теориям власти»: «*Власть* — этого просто *не существует*. Я хочу сказать, что идея, будто где-то в определенном месте, или эманируя из какой-то определенной точки, существует нечто, что и есть власть, — мне кажется, что эта идея зиждется на каком-то ложном анализе и уж во всяком случае не учитывает значительного чис-

ла феноменов. На самом-то деле власть — это *отношения*, это пучок — более или менее организованный, более или менее пирамидальный, более или менее согласованный — отношений. [...] Если пытаться строить *теорию* власти, всегда будешь вынужден рассматривать ее как возникающую в определенном месте и в определенное время, нужно будет выяснять ее генезис и осуществлять дедукцию. Но если власть в действительности является открытым пучком, более или менее согласованным — скорее, конечно же, плохо согласованным, — отношений, тогда единственной проблемой является составление такой решетки анализа, которая делала бы возможной аналитику отношений власти» (*Dits et écrits*, t.III, p.302).

с.184 Непереводимая игра слов: французское *sujet*, происходящее от латинского *subjectus* — «под-лежащее», «подчиненное», означает одновременно и «отданный во власть», «подданный», и «субъект», «лицо». Фуко «стягивает» оба эти значения в глаголе *assujettir* (собственно «подчинять»), подчеркивая момент *конституирования субъекта* как такового в обоих смыслах, равно как и наличие специальных форм, делающих это конституирование возможным.

с.195 Этот принцип *власти без субъекта* или *стратегии без субъекта* также стал предметом обсуждения в дискуссии с лаканистами. Отвечая на вопрос о том, как такое можно помыслить, Фуко высказывает разные соображения, и в том числе следующее: «...знаменитая французская "абсолютная" монархия не имела в действительности ничего абсолютного. Это и в самом деле были рассеянные островки власти, одни из которых функционировали как географические уделы, другие — как пирамиды, третьи — как тела или, скажем, в соответствии с семейными влияниями или сетями союзов, и т.д. Вполне понятно, почему в подобной системе не могли появиться глобальные стратегии: французская монархия оснастила себя административным аппаратом — очень сильным, но очень ригидным, — мимо которого проходила масса вещей. Был, конечно, Король — явный представитель власти, но на самом деле власть централизованной не была, она не выражалась в глобальных стратегиях — одновременно тонких, гибких и связных. В XIX веке, напротив, через всякого рода механизмы или институты — парламентаризм, распростране-

ние информации, издательское дело, всемирные выставки, университет и т.д. — "буржуазная власть" смогла выработать глобальные стратегии, без того, однако, чтобы по отношению к ним следовало предполагать некоторого субъекта» (*Dits et écrits*, t.III, p.310). Но не окажется ли тогда, что принцип «бессубъектности», будучи безобидным в плане теоретическом, по отношению к *знанию* и *дискурсу*, при переходе в поле «*практического*», где действуют отношения силы и происходят сражения, где с неизбежностью встает вопрос, кто сражается и против кого, — что принцип бессубъектности здесь порождает серьезные трудности и не позволяет уклониться от вопроса о субъекте или, скорее, о субъектах? Фуко на это возражение Миллера замечает : «Конечно же, это-то меня и беспокоит. И я не очень понимаю, как из этого выбраться. Но в конечном счете, если рассматривать власть в терминах *отношений власти*, это позволяет, мне кажется, схватить — гораздо лучше, чем в каких бы то ни было иных теоретических построениях, — то отношение, которое существует между властью и борьбой, и в частности классовой борьбой. Что меня поражает в большинстве текстов, если не Маркса, то по крайней мере марксистов, так это то, что там всегда (за исключением, быть может, Троцкого) молчанием обходят вопрос, что понимать под *борьбой*, когда говорится о борьбе классов. Что означает здесь "борьба"? Диалектическое столкновение? Политическое сражение за власть? Экономическая баталия? Война? Гражданское общество, пронизанное классовой борьбой, это — что: война, продолженная другими средствами?». И, наконец, на вопрос Миллера о том, кто же эти, противостоящие друг другу, субъекты, Фуко отвечает : «Это всего лишь гипотеза, но я бы сказал так: *все против всех*. Не существует непосредственно данных субъектов, один из которых был бы пролетариатом, а другой — буржуазией. Кто борется против кого? Мы все боремся против всех. И в нас всегда еще есть что-то, что борется против чего-то в нас же самих» (*ibid.*, pp.310–311).

с.238 Слово «диспозитив» не имеет во французском языке тех значений, с которыми употребляет его Фуко в *Воле к знанию*. Во французском языке *dispositif* может означать, во-первых, «приспособление», «устройство», «прибор», «механизм», причем чаще всего — в конкретном техническом смысле. Во-вторых, это слово может означать «расположение», «порядок», и в частности «боевой,

походный порядок», «группировка войск». В книге Фуко мы имеем дело по существу с семантическим новообразованием. Можно было бы подумать, что это — один из тех немногих случаев, когда русский и французский читатели оказываются в одинаковом положении. Фуко, однако, не «стирает» прежних значений этого слова, но, напротив, каждый раз опирается то на одно из них, то на другое. Именно поэтому в русском тексте это слово оставлено без перевода после многих — неудачных — попыток найти (или изобрести) его русский эквивалент. В дискуссии с лаканистами Фуко пришлось, конечно же, отвечать и на вопрос о смысле и методологической функции термина «диспозитив». Фуко говорит : «Что я пытаюсь ухватить под этим именем, так это, *во-первых*, некий ансамбль — радикально гетерогенный, — включающий в себя дискурсы, институции, архитектурные планировки, регламентирующие решения, законы, административные меры, научные высказывания, философские, но также и моральные, и филантропические положения, — стало быть: сказанное, точно так же, как и не-сказанное, — вот *элементы* диспозитива. Собственно диспозитив — это *сеть*, которая может быть установлена между этими элементами.

Во-вторых, то, что я хотел бы выделить в понятии диспозитива, это как раз природа связи, которая может существовать между этими гетерогенными элементами. Так, некий дискурс может представать то в качестве программы некоторой институции, то, напротив, в качестве элемента, позволяющего оправдать и прикрыть практику, которая сама по себе остается немой, или же, наконец, он может функционировать как переосмысление этой практики, давать ей доступ в новое поле рациональности. Короче, между этими элементами, дискурсивными или недискурсивными, существуют своего рода игры, перемены позиций, изменения функций, которые могут быть, в свою очередь, также очень различными.

Под диспозитивом, *в-третьих*, я понимаю некоторого рода — скажем так — образование, важнейшей функцией которого в данный исторический момент оказывалось: ответить на некоторую *неотложность*. Диспозитив имеет, стало быть, преимущественно *стратегическую* функцию. Ею может быть, например, поглощение какой-то подвижной массы населения, которую общество с эко-

номикой по преимуществу меркантильного типа находило мешающей: здесь обнаруживается некоторый стратегический императив, выполняющий роль своего рода матрицы того диспозитива, который мало-помалу стал диспозитивом контроля-подчинения безумия, душевной болезни, невроза» (*Dits et écrits*, t.III, pp.299).

В этой же дискуссии Фуко пришлось объясниться и по поводу соотношения между новыми понятиями: *диспозитив, дисциплина*, — и прежними: *эпистема, знание, дискурс*. «Что касается диспозитива, — говорит он, — то тут я стою перед проблемой, из которой пока не очень-то вижу выход. Я сказал, что диспозитив имеет преимущественно *стратегическую* природу, а это предполагает, что речь здесь идет об определенного рода манипулировании отношениями силы, о рациональном и координированном вмешательстве в эти отношения силы, чтобы либо развернуть их в определенном направлении, либо блокировать их, либо стабилизировать и использовать их. Диспозитив, стало быть, всегда вписан в игру власти, но, кроме того, всегда связан с одной или несколькими гранями знания, которые в связи с ним возникают, но в не меньшей мере его и обусловливают. Вот это и есть диспозитив: стратегии силовых отношений, которые и поддерживают различные типы знаний и поддерживаются ими. В *Словах и вещах*, где я хотел написать историю *эпистемы*, я еще оставался в тупике. Что я хотел бы сделать сейчас, так это попытаться показать, что то, что я называю диспозитивом, — это куда более общий случай, нежели эпистема. Или, скорее, что эпистема — это специфически *дискурсивный* диспозитив, тогда как, вообще говоря, диспозитив может быть как дискурсивным, так и не-дискурсивным, поскольку его элементы куда более гетерогенны. [...] Если угодно, теперь, по зрелому размышлению, я определил бы эпистему как стратегический диспозитив, который позволяет отобрать среди всех возможных высказываний те, что смогут оказаться принятыми внутрь — я не говорю: научной теории, но — некоторого поля научности, и о которых можно было бы сказать: вот это высказывание истинно, а это — ложно. Именно диспозитив позволяет отделить — не истинное от ложного, но то, что может квалифицироваться как научное, от того, что так квалифицироваться не может» (*ibid.*, pp.300–301).

с.241 Во французском тексте эта идея выражена еще и лексически, поскольку «власть» и «мочь» во французском языке — это одно слово: *pouvoir*.

с.242 Это не просто умозрительные рассуждения — за этим у Фуко стоит вполне определенная гражданская позиция: он был среди тех, кто активно боролся за отмену смертной казни во Франции. Пик этой борьбы приходится как раз на середину 70-х годов; отменена она была в 1981-м, в самом начале президентства Франсуа Миттерана.

с.245 *идеологи* — речь идет о группе французских ученых и философов (среди которых *А.Дестют де Траси, Ж.Кабанис, К.-Ф.де Вольней* и др.), кульминация деятельности которых приходится на последние десятилетия XVIII века. Активно поддержавшие Французскую революцию, а затем приход к власти Наполеона, они использовали этот момент социальных и культурных трансформаций для реализации своих идей. Главное их дело — создание новых институтов народного образования, в частности *Высшей нормальной школы* (национального центра подготовки преподавателей), а также французской Академии и особенно — ее знаменитого отделения моральных и политических наук. Оказавшиеся не у дел и преданные забвению с приходом Реставрации и последовавшей политической реакции, в последние десятилетия нашего века «идеологи» привлекают к себе все большее и большее внимание. Говоря об их заслугах, подчеркивают их приверженность «новому научному духу» и власти нового типа.

с.248 *эпистема* (επιστημη) — понятие, которым Фуко пользуется почти исключительно в *Словах и вещах*, называя таким образом особую конфигурацию «слов», «вещей» и «представлений», которая задает условия возможности взглядов, знаний, наук, характерных для определенной исторической эпохи. В европейской культуре Нового времени Фуко выделяет три эпистемы: ренессансную (XVI век), классическую (XVII век — конец XVIII) и современную.

с.260 Именно то, что у Фуко мы находим радикальную проблематизацию не только идеи «сексуальности», но и самого «секса как такового», и заставляет нас в русском переводе остановиться на слове «секс», хотя французское *le sexe* может передаваться по-русски не только как «секс», но и как «пол». Употребление в переводе не одного — сквозно-

го — термина, но двух, лишало бы позицию Фуко ее последовательности и радикальности, оставляя лазейку для привычных натуралистических смыслов.

Использование удовольствий
Введение

Публикуемый в сборнике перевод выполнен по тексту «Введения», помещенному в начале второго тома *Истории сексуальности*. Первоначально текст этого «Введения» под названием «Использование удовольствий и техники себя» («Usage des plaisirs et techniques de soi») появился в 27-м номере журнала *Le Débat* в ноябре 1983 года, то есть за несколько месяцев до выхода самой книги. Различия между этими текстами немногочисленны и несущественны. Существенно, однако, то, что первоначальная журнальная публикация выступала — о чем говорят как сохранившиеся в книге начальные строки, так и само содержание текста, — в качестве «Введения» ко «всей серии исследований», составивших последние тома *Истории сексуальности*. И именно как таковое текст статьи циркулировал и цитировался до выхода самих книг в мае и июне 1984 года.

Как мы помним, план шеститомной *Истории сексуальности* предполагал, помимо *Воли к знанию*, публикацию еще пяти томов, а также книги, не входящей в эту серию: *Le Pouvoir de la vérité*. Сбыться ему было не суждено. Почему? Об этом Фуко часто говорил в последние годы: в интервью и беседах, в лекциях — в *Коллеж де Франс* и в университетах разных стран. Говорит он об этом и в интервью, опубликованном в настоящем сборнике, равно как и в самом «Введении» к *Использованию удовольствий*. Есть, одна-

ко, и что-то, о чем или вовсе, или почти ничего не говорится здесь, что остается за кадром, но что представляет собой важные вехи в этом многолетнем поиске.

Первоначальный замысел *Истории сексуальности* складывался на пересечении нескольких линий. Прежде всего, это критика общепринятого представления о том, что секс на христианском Западе долгое время рассматривался как нечто греховное и подавлялся, не имел «права голоса» и стал «выходить на свободу» лишь с конца XIX века, главным образом благодаря *психоанализу.* При этом полагают, что Фрейд и психоанализ знаменуют радикальный разрыв с предшествующей традицией понимания секса и отношения к нему, что суть этого разрыва, далее, — «сексуальное освобождение» и что, наконец, за это освобождение нужно бороться. Словом — «сексуальная революция». Своей *Волей к знанию* Фуко камня на камне не оставляет от этих, столь убедительных для современного сознания *идеологем* «освобождения подавленного секса». Во-первых, никакого разрыва. Сила психоанализа — не в обнаружении «подавленной сексуальности», а в открытии особой *логики бессознательного.* И основополагающая работа Фрейда — не *Три очерка по теории сексуальности,* но его *Толкование сновидений* (*Dits et écrits*, t.III, p.315). Фуко прослеживает зарождение и трансформацию феномена «признания», начиная с *исповеди* и *покаяния* в христианстве и кончая развитыми формами признания, которые сложились в рамках судебной, психиатрической, медицинской, педагогической и других практик. Место психоанализа, настаивает Фуко, — в этом ряду. В той мере, в какой признание было специальным устройством, призванным, кроме прочего, вызывать и подпитывать постоянное говорение о сексе, постоянное к нему внимание и интерес. Линия рассмотрения *признания* как особой техники «производства дискурсов» о сексе и линия «археологии психоанализа», говоря словами Фуко из *Воли к знанию,* сходятся в этой точке, точно так же, как сами *признание* и *психоанализ* пересекаются в точке, где, собственно, и складывается «*диспозитив сексуальности*».

История *диспозитива сексуальности* как линия критики и направление атаки нацелена не столько против психоанализа и психоаналитиков, сколько против всевозможных «движений за сексуальное освобождение» (движение за освобождение женщин, движение гомосексуалистов, движение фрейдо-марксистов и многие другие). Весьма *двусмысленно*, снова и снова предостерегает нас Фуко, искать *освобождения* в том, что связано с сексуальностью, — стоит только отдать себе отчет в том, что «сам этот объект "сексуальность" на самом деле является *инструментом*, и давно сформировавшимся, который составлял тысячелетний *диспозитив подчинения*» (*Dits et écrits*, t.III, p.321). Итак, вместо того, чтобы быть подавляемой, «сексуальность», как *инструмент контроля и подчинения*, «производится» соответствующим диспозитивом, и потому бороться за ее «освобождение» — означает просто-напросто участвовать в игре образующих этот диспозитив сил. Дискурс о сексе, говорит Фуко в беседе 1977 года с выразительным названием «Нет — сексу-королю», — «это есть потрясающее *орудие контроля и власти*. Он, как всегда, пользуется тем, что люди говорят, тем, что они чувствуют, на что надеются. Он эксплуатирует их соблазн верить, что достаточно — дабы быть счастливыми — переступить порог дискурса и снять несколько запретов. И, в конечном счете, он огораживает и зарешечивает любые движения мятежа и освобождения...» (*Dits et écrits*, t.III, p.259).

С темой секса и дискурса о сексе, таким образом, оказывается сопряженной еще одна тема: *тема власти*. «Здесь мы касаемся более общей проблемы, — говорит Фуко в интервью «Запад и истина секса» от 5 ноября 1976 года, то есть до выхода *Воли к знанию*, — проблемы, которую следовало бы рассматривать как контрапункт к этой истории сексуальности, — проблемы *власти*. Говоря о власти, мы спонтанно представляем ее себе как *закон* и *запрет*, как *запрещение* и *подавление*, и оказываемся весьма безоружными, когда речь идет о том, чтобы проследить ее в ее *позитивных* механизмах и эффектах. Некая *юридическая модель* довлеет над анализами власти, предоставляя абсолютную привилегию форме закона. Следова-

ло бы написать *историю сексуальности*, которая упорядочивалась бы не идеей *власти-подчинения*, *власти-цензуры*, но — идеей *власти-побуждения*, *власти-знания*; следовало бы попытаться выявить такой режим принуждения, удовольствия и дискурса, который был бы не запрещающим, но *конститутивным* для такой сложной области, каковой и является сексуальность» (*Dits et écrits*, t.III, pp.105–106).

Новая «аналитика власти», согласно Фуко, должна включать, во-первых, противопоставление «технического и позитивного» понимания власти — «юридическому и негативному» (*Dits et écrits*, t.III, p.150), а во-вторых — различение двух форм власти: той, что связана преимущественно с государством и его аппаратами (система правосудия, армия и т.д.), и той, что — располагаясь на ином уровне и представляя собой особого рода сеть властных отношений, которые реализуют себя по самым разным каналам, — является относительно *независимой* от государственной власти. (В одной из бесед 1975 года Фуко отмечает, что наличие этих двух форм власти обнаружилось при анализе феноменов фашизма и сталинизма.) Это — тот уровень анализа, который в литературе о Фуко будут именовать потом «микрофизикой» власти (см., например, изданный в Италии в 1977 году сборник работ Фуко, названный составителями: *Microfisica del potere: interventi politici*).

За этими темами и направлениями анализа, однако, какое бы место ни занимали они в его размышлениях, стоит, как о том не раз говорит сам Фуко, вопрос, который по сути задает горизонт для всего остального. Это вопрос об отношении *секса и истины*. «Вопрос, который традиционно задается, звучит так: почему это Запад так долго выставлял секс виновным? [...] Я бы хотел поставить совершенно другой вопрос: почему это Запад непрестанно спрашивал себя об *истине секса* и требовал, чтобы каждый для себя ее формулировал? Почему это он с таким упорством хотел, чтобы наше отношение к самим себе проходило через эту истину?» (*Dits et écrits*, t.III, p.105). Этот вопрос лейтмотивом проходит через всю *Волю к знанию*. «Какая-то скользкая дорожка привела нас — за несколько веков — к тому, чтобы вопрос о том, что мы такое суть,

адресовать сексу» («Воля к знанию», с.176). Путь, которым предполагал идти Фуко в своем поиске ответа на этот вопрос, должен был пролегать, как мы видели, через анализ «христианской проблемы плоти» и «всех механизмов, которые индуцировали *дискурс истины о сексе* и организовали вокруг него смешанный режим удовольствия и власти» (*Dits et écrits*, t.III, p.105). Второй том *Истории сексуальности* первоначально должен был называться *Плоть и тело* — именно так, поскольку сами понятия «сексуальность» и «секс» появляются — как на том настаивает Фуко — весьма поздно: соответственно в XVIII и XIX веках (*Dits et écrits*, t.III, p.313). Фуко штудирует обширную христианскую литературу, в частности, руководства по исповеди для исповедников. Поначалу его интересует период с X по XVIII век; затем его внимание все больше перемещается к первым векам христианства. Он рассматривает процедуры *исповедывания души* (*examen de l'âme*) и процедуры *признания*, которые в рамках таинства покаяния в раннем христианстве назывались «*актом истины*». Этому были посвящены лекции Фуко 1979–1980 годов в *Коллеж де Франс*. Вопрос формулируется теперь так: «Каким образом сложился такой тип *правления людьми*, когда надлежит не просто повиноваться, но обнаруживать — высказывая это — то, что ты есть?» (*Résumé des cours*, p.124).

Следует обратить внимание на это слово: «правление» — «gouvernement». Уже в резюме своих лекций предыдущих лет, говоря «gouvernement» — как разъясняет сам Фуко, — он имеет в виду, конечно же, не «правительство» как *институт* (что предполагается нормальным употреблением этого слова в современном французском языке), но «деятельность, которая состоит в том, чтобы руководить поведением людей в рамках государства и с помощью его инструментов» (*ibid.*, pp.110–111). И даже: «деятельность, которая берется вести индивидов на протяжении всей их жизни, размещая их под авторитетом вождя, ответственного за то, что они делают, и за то, что с ними происходит» (*ibid.*, pp.99–100). Мысль Фуко отныне будет все более и более перемещаться от «аналитики власти» к «генеалогии субъекта» и форм субъективации. «Правление» берется теперь «в

широком смысле: как техники и процедуры, предназначенные направлять поведение людей. Правление детьми, правление душами или совестью, правление домом, государством или самим собой» (*ibid.*, p.123).

В этот момент замысел *Истории сексуальности* претерпевает радикальные изменения. Второй том, который теперь называется *Признания плоти* (*Les aveux de la chair*), но все еще отвечает прежнему замыслу — речь в нем идет о генеалогии вожделения и «человека желания», о практике исповеди и духовного руководства как она сложилась после Тридентского собора, — будет впоследствии уничтожен. На рубеже 70–80-х годов возникнет другой проект, о котором см.: «По поводу генеалогии этики: обзор текущей работы» (*Dits et écrits*, t.IV, pp.382–415), а также первый вариант общего «Введения» к последним томам *Истории сексуальности*, написанный в 1983 году и опубликованный первоначально на английском языке в американском сборнике работ Фуко еще до выхода самих томов, а на французском языке — в: *Dits et écrits*, t.IV, pp.578–584. В рамках этого нового проекта Фуко пишет сначала книгу, которая имеет прежнее название — *Признания плоти*, однако оказывается совершенно иной, новой по содержанию: в ней анализируется понятие *Я*, а также рассматриваются на материале раннего христианства разного рода «*техники себя*», то есть техники, через которые субъект конституирует себя в качестве такового. Затем уже было написано *Использование удовольствий*, где хронологические рамки анализа сдвинуты к поздней античности. «Я спросил себя, чем была *технология себя* до христианства — откуда, собственно, и происходит христианская технология себя — и какого рода сексуальная мораль преобладала в античной культуре» (*ibid.*, p.384). Предполагалась еще и третья книга, не включавшаяся, однако, в состав серии: *Забота о себе* (*Le Souci de soi*), которая должна была разрабатывать идею *Я* уже безотносительно к проблематике плоти и сексуальности; предполагалось, в частности, включить в нее комментарий к платоновскому *Алкивиаду*, где, как говорит Фуко, «впервые встречается размышление о понятии *epimeleia heautou* , или “заботы о самом

себе"» (*ibid.*, p.385). Но и это еще не все. Окончательный вариант еще раз перетасовывает содержание и названия книг. *Использование удовольствий* охватывает теперь период классической античности, *Забота о себе*, включенная в состав серии, рассматривает ту же проблематику, но по отношению к греческим и римским авторам первых двух веков нашей эры, и, наконец, *Признания плоти* имеют дело с «опытом плоти первых веков христианства и той ролью, которую здесь сыграли герменевтика и очистительная дешифровка желания» (авторская вклейка в третьем томе *Истории сексуальности*). Последний том этого, последнего варианта до сих пор не опубликован, хотя он был написан раньше двух других. Будучи уже тяжело больным, Фуко успел выполнить окончательную правку и отредактировать только два тома. Он собирался закончить доработку третьего тома вскоре — «месяца через два» — после выхода в свет первых двух. Однако к моменту их публикации (июнь 1984 года) Фуко был уже в больнице. 25 июня его не стало. Третий том попал, таким образом, под действие завещания Фуко, содержащего запрет на публикацию всего того, что не было им самим — или с его разрешения — опубликовано при жизни.

Перевод выполнен по изданию: Michel Foucault, ***Histoire de la sexualité***, tome II, *L'Usage des plaisirs*, Éditions Gallimard, 1984, pp.9–39.

с.274 Тезис об *историчности* «человека желания» занимает центральное место в размышлениях Фуко последних лет, стягивая на себе несколько различных контекстов. Как инструмент критики и *генеалогического анализа* понятий секса и сексуальности, он нацелен против всякого рода «движений освобождения», ищущих обоснования в «репрессивной гипотезе» и направленных на «высвобождение» именно желания. С другой стороны, на линии, задаваемой этим генеалогическим анализом, Фуко и выделяет различные *формы субъективации* и «*техники*», или «*технологии себя*», через которые «субъект конституирует себя в качестве такового». «Желание», «плоть», «вожделение» принадлежат одной такой фор-

ме, а греческие «αφροδισια», «удовольствия» — совершенно другой. «Мы видим,— говорит Фуко о своей работе в резюме курса лекций 80–81 годов «Субъективность и истина»,— насколько все это далеко от такой истории сексуальности, которая была бы организована вокруг старой доброй гипотезы подавления и ее обычных вопросов: как и почему подавлен секс? Речь идет об актах и об удовольствиях, а не о желании. Речь идет об *образовании себя* через разного рода техники жизни, а не о *подавлении* при помощи запрета и закона. Речь идет не о том, чтобы показать, каким образом секс удерживался на расстоянии, но — о том, как было положено начало той долгой истории, которая в наших обществах устанавливает связь между *сексом* и *субъектом*» (*Résumé des cours*, pp.136–137). В этих лекциях Фуко показывает, что появление «человека желающего» как особой *формы субъективации*, особой «культуры себя» связано по большей части с практиками *покаяния* и процедурами *признания*, сложившимися в рамках христианства. Наряду с формами «заботы о себе», которые сложились уже внутри философских школ античности (вечернее сосредоточение и постоянная бдительность по отношению к самому себе), эти практики включали и ряд новых моментов: безусловное послушание по отношению к учителю, постоянное отслеживание происходящего в душе и в мыслях, а также обязательная экстериоризация всех этих «движений души» в речи с одновременным выяснением того, откуда каждая мысль — хорошая или дурная — пришла: от Бога, от самого себя или от дьявола (см., кроме того, резюме курсов лекций: «О правлении живыми» за 1979–80 год и «Герменевтика субъекта» за 1981–82 год. Выдержки из этого последнего курса были опубликованы на русском языке в сб.: *СоциоЛогос*, вып.1, М., 1991, сс.284–311).

с.275 В тексте первого варианта «Введения» находим поразительное место, которое отсутствует в окончательном тексте, но дает ключ к пониманию критически важных ходов мысли позднего Фуко. Здесь Фуко формулирует новое и во многом неожиданное понимание отношений между *опытом, практикой* и *действием*, с одной стороны, и *мыслью*, или *историей мысли*,— с другой. «Изучать формы опыта таким вот образом, в их истории,— пишет Фуко,— это тема, которая пришла ко мне из одного прежнего проекта: ис-

пользовать методы экзистенциального анализа в поле психиатрии и в области душевной болезни. По двум причинам, которые не были независимыми друг от друга, я остался неудовлетворен этим проектом: из-за его теоретической недостаточности в том, что касается разработки понятия опыта, и из-за двойственности его *связи* с психиатрической практикой, которую он и игнорировал, и, одновременно, предполагал. Можно было искать разрешения первой трудности, обратившись к общей теории человеческого бытия, и совершенно иначе обойтись со второй проблемой, воспользовавшись этим, столь часто воспроизводимым, прибежищем — "экономическим и социальным контекстом"; таким образом можно было принять господствовавшую в то время дилемму: *философская антропология* или *социальная история*. Я, однако, спросил себя, нельзя ли, вместо того, чтобы играть на этой альтернативе, помыслить самое *историчность* форм опыта. Что предполагало две негативные задачи: "номиналистскую" редукцию философской антропологии, равно как и понятий, которые могли на нее опираться, с одной стороны, и сдвиг по отношению к области, понятиям и методам истории обществ — с другой. Позитивная же задача заключалась в том, чтобы выявить ту область, где образование, развитие и преобразование форм опыта могли иметь свое место: область *истории мысли*. Под "мыслью" я понимаю то, что устанавливает — внутри различных возможных форм — игру истинного и ложного и что, следовательно, конституирует человеческое бытие в качестве *субъекта познания*; то, что дает основания для принятия правила или отказа от него и, стало быть, конституирует человеческое бытие в качестве *социального и юридического субъекта*; то, что устанавливает отношение с самим собой и с другими и, тем самым, конституирует человеческое бытие в качестве *этического субъекта*.

"Мысль", таким вот образом понимаемую, не следует, стало быть, искать лишь в теоретических формулировках, будь то философия или наука; она может и должна анализироваться во всех способах говорить, делать, вести себя, где индивид обнаруживает себя в качестве субъекта познания, в качестве этического субъекта или юридического, в качестве субъекта сознающего — себя и других. В этом смысле, мысль рассматривается как собственно *форма действия*, как *действие* — в той мере, в какой

оно предполагает игру истинного и ложного, принятие правила или отказ от него, отношение к себе самому и к другим. Изучение *форм опыта* может, стало быть, осуществляться тогда исходя из анализа "*практик*" (дискурсивных или нет), если так называть различные *системы действия* — в меру того, что там водится так вот понимаемая мысль» (*Dits et écrits*, t.IV, pp.579–580).

И вслед за этим Фуко продолжает : «Такая постановка вопроса вела к формулированию нескольких предельно общих принципов. *Сингулярные формы* опыта вполне могут нести в себе *универсальные структуры*; они вполне могут не быть независимыми от конкретных детерминаций социального существования; однако и эти детерминации и эти структуры могут дать место *опытам* — то есть знаниям определенного типа, правилам определенной формы и определенным способам сознания себя и других — не иначе как *через мысль*. Нет опыта, который не был бы неким способом мыслить и который невозможно было бы анализировать с точки зрения некоторой *истории мысли*; это — то, что можно было бы назвать принципом *ирредуцируемости мысли*. В соответствии со вторым принципом эта мысль обладает *историчностью*, которая ей присуща; сказать, что она обладает историчностью, — означает не то, что она лишена всякой универсальной формы, но что само введение в игру этих универсальных форм — исторично; и сказать, что ей присуща эта историчность, — означает не то, что она независима от любых других исторических детерминаций (экономического, социального или политического порядка), но что мысль имеет с ними сложные отношения, которые всегда оставляют формам, трансформациям, событиям мысли их специфичность; это — то, что можно было бы назвать принципом *сингулярности истории мысли*: существуют *события мысли*. Начинание это предполагало, наконец, третий принцип; критика, понимаемая как анализ исторических условий, в соответствии с которыми конституировались отношения к истине, к правилу и к себе, не фиксирует непроходимых границ и не описывает закрытых систем; она выявляет допускающие трансформации сингулярности, и трансформации эти могут осуществляться только через *работу мысли над самой собой*; это-то и можно было бы назвать принципом *истории мысли* как *критической деятельности*. Вот смысл, который я

придаю своей работе и преподаванию, размещенным под знаком "истории систем мысли", той работе и преподаванию, которые всегда сохраняли двойное отнесение: к *философии*, у которой следует спрашивать, как возможно, что мысль имеет историю, — и к *истории*, у которой должно исспрашивать продуцирование различных форм мысли — в тех конкретных обличьях, которые они могут принимать (система представлений, или же институций, или практик). Какова — для философии — цена истории мысли? Каков — в истории — эффект мысли и характерных для нее событий? Каким образом индивидуальные или коллективные опыты оказываются в подчинении сингулярных форм мысли, то есть того, что конституирует субъекта в его отношении к истинному, или же к правилу, или к самому себе? За всем этим угадывается, каким образом чтение *Ницше* — в начале пятидесятых — открыло доступ к такого рода вопросам, позволяя порвать с традицией как феноменологии, так и марксизма» (*ibid.*, pp.580–581).

с.276* В данном случае (и в дальнейшем еще не раз) французское *être* приходится переводить как «существо», теряя при этом то смысловое и философское напряжение, которое возникает при чтении французского текста из-за многозначности слова *être* : это и «бытие», и «сущность», и «живое существо», и «человеческое существо, человек».

с.276** Вот что говорит Фуко об изменении первоначального плана работы в первом варианте «Введения». «Я оказался перед выбором [...] между верностью первоначально установленным хронологическим рамкам и продолжением того движения, которое вело меня к тому, чтобы предпочтение отдавать изучению способов отношения к себе. Период, когда вырисовывается эта особенная форма опыта — сексуальность, необыкновенно сложен: то важное место, которое в конце XVIII и в XIX веке заняло формирование различных областей знания, берущих сексуальность с биологической, медицинской, психопатологической, социологической или этнологической точек зрения,— с одной стороны, и решающая роль, которую играли нормативные системы, навязываемые сексуальному поведению через воспитание, медицину, юриспруденцию,— с другой, мешали выделить, в их своеобразии, *форму и эффекты отношения к себе* в конституции этого опыта. Был риск воспроизвести по отношению к *сексуаль-*

ности те формы анализа — центрированные либо на организации соответствующей области *знания*, либо на развитии *техник контроля и принуждения*, — которые прежде были реализованы по отношению к *болезни* или к *правонарушению*. Дабы иметь возможность лучше анализировать формы отношения к себе как таковые, я был вынужден идти вспять во времени все дальше и дальше от первоначально установленных мною хронологических рамок, чтобы обратиться к тем периодам, где эффект знаний и сложность нормативных систем были не такими сильными, и, одновременно, иметь возможность выделить формы отношения к себе, отличные, быть может, от тех, что характеризуют опыт сексуальности. И вот так, мало-помалу, я пришел к тому, чтобы переместить акцент в своей работе на то, что должно было быть поначалу лишь ее отправным пунктом или историческим фоном: вместо того, чтобы поместить себя на пороге образования опыта сексуальности, я попытался проанализировать образование некоторого *способа отношения к себе* внутри *опыта плоти*; это потребовало значительного хронологического смещения, поскольку следовало изучить тот опыт поздней античности, где можно видеть образование основных элементов христианской этики плоти» (*Dits et écrits*, t.IV, pp.583–584).

с.278 Вариация из первого варианта «Введения»: «Но я сказал себе, что ради общей линии этого начинания можно, в конечном счете, и пожертвовать установленной программой; я сказал себе также, что, возможно, и не было бы никакого смысла писать книги, если бы они не должны были пишущего их научить тому, чего он не знает, если бы они не должны были привести его туда, где он не ожидал оказаться, и если бы они не должны были помочь ему установить *с самим собой* какое-то необычное и *новое отношение*. Тяжкий труд и удовольствие книги — в том, чтобы быть *опытом*» (*Dits et écrits*, t.IV, p.584).

с.281 Одна из промежуточных версий замысла Фуко предполагала книгу, не входящую в *Историю сексуальности* и озаглавленную тогда *Забота о себе*. «Читая Сенеку, Плутарха и всех этих авторов,— говорит он в беседе 1983 года «По поводу генеалогии этики: обзор текущей работы»,— я понял, что было очень много проблем или тем, касающихся *понятия себя, морали себя, технологии себя*, и у меня появилась идея написать книгу, состоящую из

серии отдельных очерков и разработок, посвященных различным аспектам техник себя в языческом мире античности» (*Dits et écrits*, t.IV, p.385). В публикуемом варианте, как мы видим, Фуко идет еще дальше: историю моральных проблематизаций «сексуальности» он предлагает рассматривать как одну из «глав всеобщей истории "техник себя"». Книга же, о которой говорит Фуко, судя по всему, написана не была. Впрочем, в другом месте той же беседы, объясняя, почему ему трудно было продолжать работу над объявленной в 1976 году *Историей сексуальности*, Фуко еще раз упоминает неизвестную нам книгу, когда говорит, что сначала он написал книгу о сексуальности и отложил ее в сторону, затем — «книгу о понятии себя и о техниках себя, откуда сексуальность исчезла», и наконец «вынужден был написать третью книгу, где попытался уравновесить одно и другое» (*ibid.*, p.385).

Гораздо резче и не совсем академично Фуко говорит о том же в самом начале беседы. На вопрос о роли, которую он отводит пониманию сексуальности, Фуко отвечает : «Должен признаться, что меня гораздо больше интересуют проблемы, связанные с техниками себя и с подобного рода вещами, нежели сексуальность... Сексуальность — это смертельно скучно!» (*Dits et écrits*, t.IV, p.383).

с.296 Здесь можно видеть, насколько радикальную трансформацию претерпел замысел Фуко. О намерении написать историю сексуальности Фуко говорил не раз. И если в *Воле к знанию*, как мы видели, представлена уже развернутая критика понимания сексуальности, исходящего из принципа запрета,— критика, однако, еще не переводящая обсуждение в новые позитивные рамки,— то в более ранних работах, таких, например, как написанное в 1963 году в связи со смертью Батая «Предисловие к трансгрессии» (русский перевод опубликован в сборнике *Танатография Эроса*, СПб., 1994) и даже еще в *Порядке дискурса* (1970), Фуко сам рассматривает сексуальность в терминах запрета, подавления и трансгрессии.

с.299 Примеры различий как в этих этических субстанциях, так и в способах подчинения себя, или «*субъективации*», находим в беседе 1983 года «По поводу генеалогии этики»: «Что касается древних греков,— говорит тут Фуко,— то такой тип отношения, когда философ был влюблен в мальчика, но не прикасался к нему, ценили.

Проблема была в следующем: прикасается он к этому мальчику или нет? Вот этическая субстанция: *акт*, связанный с удовольствием и с желанием. Что же касается *Святого Августина* — совершенно ясно, что когда он вспоминает о связи с молодым другом, которую он имел в восемнадцать лет, то если его что и донимает, беспокоит, так это потребность точно знать *тип желания*, которое он к нему имел. Итак, Вы видите, что *этическая субстанция* не осталась прежней. Второй аспект отношения к себе — то, что я называю *способом подчинения себя*,— это образ, или способ, которым людей приглашают и побуждают признавать их моральные обязательства. Будет это, например, божественный закон, откровение о котором содержится в некотором тексте? Или естественный закон, космологический порядок, который в каждом случае один и тот же для всякого живого существа? Или рациональный закон? Или попытка, предпринимаемая для того, чтобы придать своему существованию как можно более прекрасную форму?» (*Dits et écrits*, t.IV, pp.394–395). «Рациональный закон» при этом, как поясняет Фуко, следует понимать не как «научный», но как «кантовский, универсальный». «У *стоиков* можно видеть, например, — продолжает он,— как они медленно переходят от эстетики существования к идее, что до́лжно делать ту или иную вещь, поскольку мы суть рациональные существа, и мы должны делать это, поскольку мы суть члены человеческого сообщества. У *Исократа* же можно найти очень интересную речь, которую произносит, вообще-то говоря, *Никокл*, правитель Кипра: "Поскольку я — царь и тот, кто управляет другими, я должен показать, что я способен управлять самим собой". Ясно, что этот закон верности не имеет здесь ничего общего с универсальной формулой стоиков: я должен быть верным своей жене, поскольку я — человеческое и рациональное существо» (*ibid.*).

с.303 Еще более резко различие между моралью древних и христианской моралью Фуко формулирует в «Заключении» книги . Несмотря на то, что отдельные запреты или позитивные принципы, сформулированные философской, этической и медицинской мыслью древних греков, казалось бы, были лишь воспроизведены затем в христианстве (принадлежность удовольствия «гибельной сфере зла», обязательство моногамной супружеской верности,

исключение партнеров того же пола, и другие), Фуко категорически протестует против приписывания этого «той фикции, которую называют "иудео-христианской" моралью», и, тем более,— против того, чтобы искать здесь некое «вневременное действие запрета или постоянную форму закона». Формально, конечно, «предписания могут быть подобны»; это свидетельствует, однако, «лишь о бедности и однообразии запретов. *Способ*, каким сексуальная деятельность была конституирована, признана и организована в качестве моральной задачи, не является идентичным в силу одной лишь идентичности того, что разрешено или запрещено, того, что советуют или от чего отговаривают». Тогда как в случае христианства речь должна идти, скорее, о «форме универсального закона, которому все и каждый должны были бы подчинить себя», — «принцип стилизации поведения», который мы встречаем у древних, действует не для всех, но только «для тех, кто хочет придать своему существованию возможно более прекрасную и завершенную форму» (*L'Usage des plaisirs*, pp.274–275).

с.306* *τα αφροδισια* — у древних греков означало собственно: «дела Афродиты», «любовные дела», «утехи», «наслаждения». Фуко подчеркивает, что греческие *αφροδισια* и наши «сексуальность» и «плоть» — это не просто разные по содержанию понятия, но понятия, которые апеллируют к различным по типу *реальностям* и имеют, в соответствующих системах морали и знания, совершенно различные *функции*. Именно это различие «понятийных ансамблей», отмечает Фуко, и делает невозможным точный перевод этого слова. Греческое понятие характеризуется «динамической», по выражению Фуко, связью актов, желания и удовольствия: *τα αφροδισια* — это «акты, требуемые природой, связываемые ею с интенсивным удовольствием, акты, к которым она влечет с силой, всегда склонной к чрезмерности и бунту» (*L'Usage des plaisirs*, p.105). Именно это единство и выступает для греков, отмечает Фуко, в качестве «этической субстанции» морального отношения. Для христиан же такой субстанцией оказывается единство совершенно другого рода — «плоть». Наконец, собственно «сексуальность» — это уже этическая субстанция третьего вида. И для «плоти», и для «сексуальности» характерна диссоциация прежнего единства «акты-желание-удовольствие»: «желание» становится чем-то

греховным, «удовольствие» — нежелательным и так далее. Различия касаются так же и *способов субъективации*, которые предполагаются в каждом случае. См. об этом, к примеру, в «По поводу генеалогии этики...» (*Dits et écrits*, t.IV, pp.395–397).

с.306** Этим основным «осям опыта» соответствуют и главы книги со второй по пятую: II — «Диететика», III — «Экономика», IV — «Эротика», V — «Истинная любовь»; в первой же главе — «Моральная проблематизация удовольствий» — рассматриваются способы субъективации, соотносимые с понятием «использования удовольствий»

Забота об истине
Беседа с Ф.Эвальдом

Публикуемая беседа состоялась весной 1984 года, за несколько месяцев до смерти Фуко, когда он был уже тяжело болен. Поводом для нее стало событие, которого многие ждали больше семи лет: выход второго и третьего томов *Истории сексуальности — Использования удовольствий* и *Заботы о себе*. Эти книги стали последними книгами Фуко.

Собеседник Фуко — *Франсуа Эвальд*. Человек, который не только близко знал Фуко в течение многих лет, не только был его ассистентом в *Коллеж де Франс* последние восемь лет его там преподавания, но как никто другой, быть может, глубоко понимал философию Фуко, его мысль, тонко чувствовал важнейшие ее повороты. Пример тому — обстоятельства написания статьи «Фуко» для вышедшего в 1984 году *Словаря философов*. Когда в начале 80-х годов к Эвальду обратились с просьбой написать эту статью, он сказал об этом Фуко. Из их совместной работы родился текст (большая часть которого была написана, конечно, самим философом), где на нескольких страницах стянуты в один тугой узел основные тематические и проблемные линии мысли Фуко, уходящие как далеко

назад, к началу его философского пути, так и в будущее, вплоть до самых последних его работ. Этот текст был опубликован под псевдонимом «Maurice Florence», в котором легко прочитываются инициалы Фуко (перепечатано в *Dits et écrits*, t.IV, pp.631–636). Это партнерство чувствуется и в данной беседе: точные и подчас провоцирующие вопросы Эвальда позволяют Фуко в немногих и поразительно ясных словах подытожить основные свои размышления последних лет, того особого периода, который называют «поздним Фуко», и проделать ходы, восстанавливающие — поверх всех и всяческих периодов — преемственность и связность своей мысли и по-новому увидеть то, что было сделано прежде.

Несколько слов о названии беседы. Как правило, подобного рода названия не принадлежат самому автору. Похоже, однако, что в данном случае Фуко все же имел некоторое, пусть и не прямое, отношение к его появлению. Существует другой текст с точно таким же названием, автором которого является сам Фуко. Он был написан в феврале 84-го года для ежедневной газеты *Le Nouvel Observateur* по случаю смерти историка *Филипа Арьеса*. Об этом историке — в чем-то близком школе *Анналов*, но во многом в одиночестве проделавшем свой собственный путь «ниспровергателя» устоев исторической науки, — Фуко пишет с явной симпатией. Порой можно обнаружить даже что-то вроде «проекции». Когда, например, он предлагает видеть в том, что сделано Арьесом, не «историю ментальностей», как то принято было считать (и как считал сам историк), но — «историю практик»; или когда он говорит о принципе «стилистики существования» (сформулированном якобы Арьесом, а на самом деле — одном из ключевых для самого Фуко в последние годы) как о принципе «изучения тех форм, через которые человек обнаруживает себя, себя изобретает, забывает или отрицает в своей участи живого и смертного существа» (*Dits et écrits*, t.IV, p.648). Или чего стоят последние строки этого некролога, где Фуко говорит об Арьесе как о том, кто дает нам «пример человека, который знал, что такое возделывать верность, очень по-своему размышлять над своими постоянно возобновляемыми выборами

и с завидным упорством совершать усилие, чтобы изменять самого себя из заботы об истине» (*ibid.*, p.649).

Перевод выполнен по изданию: Michel Foucault, «Le souci de la vérité» (entretien avec F.Ewald), *Dits et écrits*, t.IV, pp.668–678. Впервые опубликовано в *Magazine littéraire*, n° 207, mai 1984, pp.18–23.

с.309 Вот как о том же говорит Фуко в другой беседе примерно того же времени: «Программируя свою работу в нескольких томах по заранее подготовленному плану, я сказал себе, что теперь пришло время, когда я смогу написать их без труда — просто развернуть то, что было у меня в голове, подтверждая это эмпирическими изысканиями.
Книги эти — я чуть не умер, пока их писал, — они слишком походили на предыдущие. Для некоторых писать книгу — значит всегда: рисковать чем-то. Тем, например, что так и не удастся ее написать. Когда заранее знаешь, куда хочешь прийти, то чего-то не достает — какого-то измерения опыта, которое и связано как раз с тем, чтобы писать книгу, рискуя не дойти до ее конца» (*Dits et écrits*, t.IV, p.730).

с.310 Казалось бы, во «Введении» к *Использованию удовольствий* Фуко говорит прямо противоположное: «это *не* работы историка». Несмотря на внешнее противоречие, по сути дела Фуко дает один и тот же ответ на вопрос, который часто задавали по поводу его творчества и который сам Фуко также неоднократно себе задавал: то, чем он занимается, — это философия или история? О понимании отношения между историей и философией в рамках идеи «истории мысли» см. слова Фуко в комментарии к с.275, а также статью Фуко 1971 года «Nitzsche, la généalogie, l'histoire» (*Dits et écrits*, t.II, pp.136–156), где он, опираясь на ницшевскую критику «поисков происхождения», подробно анализирует отличие истории как «генеалогии» от традиционной истории. См., кроме того, перепечатанные в *Dits et écrits* (t.IV, pp.10–37) материалы дискуссии Фуко с историками, в особенности его резюме Круглого стола 1978 года и его ответ историку *Жаку Леонару* с язвительным названием «Пыль и облако» (имеются в виду «земная» пыль историков и облака, в которых витают-де филосо-

фы). В этом ответе, противопоставляя обычную «историю объектов», или периодов, и историю в контексте «анализа проблем», Фуко говорит, в частности, о необходимости различать два «способа работы: один заключается в том, чтобы дать себе объект и попытаться разрешить проблемы, которые он ставит; другой же состоит в том, чтобы размышлять над некоторой проблемой и исходя из этого определять объектную область, которую нужно обозреть, чтобы проблему эту разрешить» (*ibid.*, p.13).

с.317 *l'hubris* — слово, отсутствующее во французском языке, хотя и понятное для определенного круга интеллектуалов; от древнегреческого *υβριζ*, среди значений которого есть и «необузданность», и «бесчинство», и «невоздержанность».

с.320 Вот как о связи «генеалогического» анализа и самоопределения в современной ситуации Фуко говорит в уже цитировавшейся беседе 1983 года «По поводу генеалогии этики». «Не является ли наша проблема сегодня некоторым образом той же самой, — спрашивает он, имея в виду этику древних греков, — поскольку мы, в своем большинстве, не верим, что мораль может быть основана на религии, и поскольку мы не хотим системы законов, которая вмешивалась бы в нашу моральную жизнь, личную и интимную. Недавние движения за освобождение страдают тем, что не находят принципа, на котором можно было бы основать выработку новой морали. Они нуждаются в морали, но им не удается найти никакой другой морали кроме той, что основывается на так называемом научном познании того, что есть *Я*, желание, бессознательное и т. д. Я поражен сходством этих проблем» (*Dits et écrits*, t.IV, p.386). И далее, на вопрос о том, можно ли считать, что греки предлагали «другой выбор, соблазнительный и допустимый», подходящий и для нынешней ситуации, Фуко отвечает категорическим «нет»: «Нет! Я не ищу решения в другом месте; невозможно найти решение одной какой-то проблемы в решении другой проблемы, поставленной в другую эпоху и отличающимися от нас людьми. То, что я хочу делать, не есть *история решений*, и именно по этой причине я не принимаю термина "другой выбор". Я бы хотел делать *генеалогию проблем*, проблематик. Я пытаюсь сказать не то, что все плохо, но что все *опасно*, — а это вовсе не то же самое. Если все

опасно, тогда нам всегда есть что делать. Моя позиция, стало быть, ведет не к апатии, но, напротив, к пессимистическому гипер-милитантизму. Я полагаю, что этико-политический выбор, который нам надлежит каждый день делать, состоит в том, чтобы определять, в чем главная опасность» (*ibid.*).

с.322 *a fortiori*— тем более (лат.).

с.323* Такого рода позицию Фуко называл еще «моралью дискомфорта», противопоставляя ее установке, в качестве образца выбирающей «греческого мудреца, еврейского пророка или римского законодателя», каждый из которых, пусть на свой лад, знает: что́ есть благо, что́ нужно делать, и предлагает следовать за ним, поскольку убежден, что в той смуте, где все находятся, есть единственная незыблемая точка — та, где стоит он сам. «Я мечтаю (говорит Фуко в беседе 1977 года «Нет сексу-королю») об интеллектуале — разрушителе очевидностей и универсальностей, который выявляет и указывает в инертностях и принудительностях настоящего точки уязвимости, проходы, силовые линии; который без конца перемещается, не зная в точности ни где он будет, ни что он будет думать завтра, поскольку он чрезвычайно внимателен к настоящему» (*Dits et écrits*, t.III, pp.268–269). Противопоставление же «локального» (или «специфического», как чаще всего выражается сам Фуко) интеллектуала — «универсальному» стало для Фуко, начиная со второй половины 70-х годов, центральным в его самоопределении как гражданина и как философа. «Долгое время — говорит Фуко в одной из бесед 1976 года, — так называемый "левый" интеллектуал брал слово — и право на это за ним признавалось — как тот, кто распоряжается истиной и справедливостью. Его слушали — или он претендовал на то, чтобы его слушали,— как того, кто представляет универсальное. Быть интеллектуалом — это означало быть немного сознанием всех. Думаю, что здесь имели дело с идеей, перенесенной из марксизма, причем марксизма опошленного: подобно тому, как пролетариат, который является — к чему его обязывает его историческое положение — носителем универсального (но носителем непосредственным, не рефлексирующим, мало сознающим самого себя), так и интеллектуал хочет — своим моральным, теоретиче-

ским и политическим выбором — быть носителем этой универсальности, но в ее осознанной и проработанной форме. Интеллектуал, дескать, выступает ясной и индивидуализированной фигурой той самой универсальности, темной и коллективной формой которой является якобы пролетариат. Вот уже многие годы, однако, интеллектуала больше не просят играть эту роль. Между теорией и практикой установился новый способ связи. Для интеллектуалов стало привычным работать не в сфере универсального, выступающего-образцом, справедливого-и-истинного-для-всех, но в определенных секторах, в конкретных точках, там, где они оказываются либо в силу условий работы, либо в силу условий жизни (жилье, больница, приют, лаборатория, университет, семейные или сексуальные отношения)» (*Dits et écrits*, t.III, p.154). Такая, развертывающаяся в конкретных областях, или, как говорит Фуко — на «площадках», работа позволяет, или должна позволять интеллектуалу — и именно здесь для него и происходит сопряжение гражданского и собственно философского — «диагносцировать настоящее». Что должно заключаться не в «простом выделении характерных черт того, что мы такое есть, но в том, чтобы, следуя сегодняшним линиям надлома, стараться ухватить, через что и каким образом то, что есть, могло бы не быть больше тем, что есть. И именно в этом смысле описание должно делаться всегда соответственно своего рода виртуальному разлому, который открывает пространство свободы, понимаемое как пространство конкретной свободы, то есть — *возможного изменения*» (*Dits et écrits*, t.IV, pp.448–449).

Эти слова следует воспринимать не как формулировку отвлеченных максим или, тем более, не как авторитарное слово «знающего, как надо», но как попытку Фуко ухватить свой собственный опыт освобождения от столь привычного для французской политической жизни образа «ангажированного интеллектуала», как попытку артикулировать свою новую позицию, позицию «специфического интеллектуала». Теперь свою задачу он видит уже не в критике и изобличении действий правительства с точки зрения той или иной партии или политической группировки (хотя, после непродолжительного пребывания в компартии в начале 50-х годов, Фуко

и не принадлежал ни к одной из партий, в начале 70-х, однако, он был близок к различным группировкам ультралевых — к анархистам, маоистам и др., пусть не всегда и не во всем разделяя их взгляды), но в том, чтобы включаться в поиск ответа на вопросы, встающие изнутри тех или иных практик, в поиск, который предпринимают те, «кто выводит себя из состояния устойчивости, кто двигается, кто ищет вне привычных словарей и структур. Это... я не решаюсь сказать — "культурная революция", но наверняка — культурная мобилизация, которая не может быть сведена к политике: ясно, что суть проблем для них никак не изменилась бы при любом изменении правительства» (*Dits et écrits*, t.III, pp.330–331). Одним из примеров такого поиска выступает для Фуко движение антипсихиатрии.

В этой, новой рамке формулируется теперь и задача выяснения отношений между *истиной* и *властью*, которые сами при этом понимаются Фуко уже иначе, чем прежде. Истина, говорит Фуко в беседе 1976 года, не есть нечто, существующее вне власти и не обладающее властью; истина — это «не вознаграждение для свободных умов, не дитя долгих одиночеств, не привилегия тех, кто достиг освобождения». Миф, утверждающий это, еще ждет своего анализа. «Истина принадлежит *этому миру*; в нем она производится при помощи многочисленных принуждений, и в нем она имеет в своем распоряжении регулярные эффекты власти» (*Dits et écrits*, t.III, p.158). У каждого общества — свой режим производства и функционирования истины. И именно с этим связана особая роль интеллектуала: его позиция соотносима не только с его социально-классовой специфичностью, не только со специфичностью условий его жизни и труда, но и со специфичностью «политики истины в наших обществах», или, как еще говорит Фуко, «всеобщих функций диспозитива истины в обществе, подобном нашему». Именно на этом уровне и функционирует интеллектуал, именно здесь «его позиция может приобретать всеобщее значение» и именно здесь «локальная, или специфическая битва, которую он ведет», имеет уже не только профессиональные или групповые последствия. Поскольку вокруг истины действительно разыгрывается настоящее сражение, если только под истиной понимать — не устает подчеркивать Фуко — не

«совокупность истинных вещей, которые можно открыть или заставить принять, но совокупность правил, в соответствии с которыми истинное отделяют от ложного и связывают с истинным специфические эффекты власти». Основная политическая проблема для интеллектуала, стало быть,— «это не ошибка и не иллюзия, не отчужденное сознание и не идеология, но самое истина»; «проблема не в том, чтобы изменять сознание людей, или то, что у них в головах, но — самый политический, экономический или институциональный режим производства истины» (*ibid.*, pp.159–160).

с.323** Имеется в виду «конфликт» между Фуко и социалистами, начало которому положили события 1978 и 1981 годов, когда Фуко перед парламентскими и, соответственно, президентскими выборами отказался публично высказаться о своих предпочтениях, мотивируя это нежеланием занимать позицию авторитета и выступать наставником совести избирателей. Пик же этого конфликта приходится на «польские события», когда в декабре 1981 года правительство социалистов заявило, что военное положение, установленное в Польше Ярузельским,— это внутреннее дело поляков и Франция вмешиваться в него не будет. Тотчас же Фуко вместе с известным социологом *Пьером Бурдьё* выступили с резким протестом: «Неужели сохранить союз с французской компартией важнее, чем воспрепятствовать раздавливанию рабочего движения под военным сапогом? В 1936 году социалистическое правительство столкнулось с военным путчем в Испании; в 1956 году социалистическое правительство столкнулось с репрессиями в Венгрии. В 1981 социалистическое правительство сталкивается с переворотом в Варшаве [...]. Мы напоминаем ему, что оно дало слово обязательствам интернациональной морали отдавать предпочтение перед Realpolitik» (цит. по: *Dits et écrits*, t.I, pp.59–60). Этот протест, вокруг которого объединились сотни интеллектуалов, стал заметным событием в жизни Франции. Он был широко поддержан Французской конфедерацией труда — крупнейшей и влиятельнейшей профсоюзной организацией страны (в частности, был создан Комитет поддержки «Солидарности», в акциях которого Фуко принимал непосредственное участие, см. комментарий, с.360), и осужден теми, кто считал, что главное — ло-

яльность правительству социалистов. В 1983 году пресс-секретарь французского правительства сообщил Фуко о своей обеспокоенности отношениями между правительством и обществом и предложил Фуко встретиться с президентом. Фуко отказался. Чуть позже, пытаясь вновь консолидировать вокруг социалистической партии интеллектуалов, бойкотировавших ее после польских событий, тот же чиновник опубликовал в газете *Le Monde* статью «Интеллектуалы, политика и современность», после чего газета предложила ответить на вопросы анкеты о молчании левых интеллектуалов. Фуко отказался сделать это, не признав за собой при этом никакого «молчания», указав как раз на свою работу в Комитете поддержки «Солидарности» и неоднократные выступления в печати. Пресса, и не только французская, однако, усиленно муссировала эту тему и, рассматривая случай Фуко как наиболее характерный, обращала внимание на его дистанцированность, молчание, частые отлучки в Америку и так далее. Одно из наиболее развернутых разъяснений своей позиции Фуко дал в публикуемой беседе.

с.324 *«маленькие левые», «американские левые»* или *«калифорнийские левые»* — так традиционалистски ориентированные представители социалистической партии называли небольшую часть её членов, настроения которых на съезде этой партии в 1977 году сформулировал *Мишель Рокар*, различив две возможные культуры «левых»: одну — якобинского, этатистского толка, согласную на альянс с коммунистами ради достижения успехов на выборах, и другую — отрицающую такую возможность и выступающую за децентрализацию и регионализацию страны. В названиях — явно язвительных — содержится намек на «заокеанское» происхождение «ереси». См. Фуко об этом в одном из интервью 1984 года: *Dits et écrits*, t.IV, pp.689–690.

с.325 Так называемое *«свободное слово»*, или *«говорить истинно»*,— *παρρησια* — что Фуко понимал как право и даже долг того, кем управляют, «обращаться к тем, кто управляет,— во имя его знания, его опыта и самого факта, что он является гражданином,— с запросом о том, что эти последние делают, о смысле их действий, о принятых ими решениях» (*Dits et écrits*, t.IV, p.734). «Следует, однако,— продолжает Фуко,— избегать ловушки, в которую, как

того и хотят правители, попадали бы интеллектуалы, и в которую они действительно часто попадают: "Поставьте себя на наше место и скажите нам, что бы вы сделали". На этот вопрос отвечать не следует. Возможность принять решение относительно какого-то положения дел предполагает знание обстоятельств, в котором нам было отказано, равно как и анализ ситуации, проделать который у нас не было возможности» (*ibid.*).

Светлана Табачникова

Мишель Фуко: историк настоящего

Я всегда писал свои книги всем телом и жизнью: мне неизвестно, что такое чисто духовные проблемы.

НИЦШЕ

Начало

Мишель Фуко родился 15 октября 1926 года в городе *Пуатье*[1]. Не Мишель, правда,— он верен себе с самого начала,— а *Поль*; или, если уж быть совсем точным, — *Поль-Мишель*. В соответствии с традицией семьи Фуко все мальчики получали имя отца: Поль. Это и было официальным именем нашего героя. Для друзей же и близких он предпочел оставить вторую часть своего имени (добавленную по просьбе матери) — поскольку, как объяснял Фуко впоследствии, не хотел носить имя отца, которого в детстве ненавидел.

Известная в округе богатая буржуазная семья. Воспитание, которое получают дети, скорее строгое; при этом, однако, мать Фуко руководствуется максимой своего отца: «Что важно, так это управлять самим собой». В лицее и коллеже у Фуко превосходные результаты по всем предметам, кроме математики. Особые успехи у него в греческом языке, в занятиях французской и римской литературой, в переводах с латыни и в сочинениях[2]. Однако на пер-

---

[1] «Вот каков город,— напишет Фуко в 1981 году,— где я родился: обезглавленные святые, с книгой в руках, следят за тем, чтобы правосудие было справедливым, чтобы крепости были крепкими [...]. Вот чему наследует моя мудрость» (цит. по: *Eribon*, p.20).

[2] Но почти по всем предметам его обходит один из его друзей... В 1973 году Фуко опубликует книгу, в которой собраны архивные материалы, касающиеся одного из нашумевших убийств первой половины XIX века: за-

вом месте для него — история: он зачитывается исторической литературой с раннего возраста, с 12 лет читает лекции по истории... своим брату и сестре.

Вспоминая в 1983 году об этом времени, Фуко скажет: «Что меня поражает, когда я пытаюсь припомнить свои впечатления, так это то, что почти все мои эмоционально окрашенные воспоминания связаны с политической ситуацией. [...] Угроза войны была нашим горизонтом, рамкой нашего существования. Именно происходящие в мире события — в гораздо большей степени, чем семейная жизнь, — были субстанцией нашей памяти. Я говорю "нашей", так как уверен, что большинство мальчиков и девочек в тот момент имели сходный опыт. Наша частная жизнь действительно была под угрозой. Может быть, поэтому-то я и зачарован историей и отношением, которое существует между личным опытом и теми событиями, во власть которых мы попадаем. Думаю, это и есть исходная точка моего теоретического желания» (цит. по: *Eribon*, p.27).

Годы учебы в Париже, в *Высшей нормальной школе* (1946–1951), вносят существенные коррективы в это «теоретическое желание»: к серьезному увлечению историей добавляется страсть к философии. Этим Фуко в первую очередь обязан *Жану Ипполиту*[3]. Принадлежа к поколению *Сартра* и *Мерло-Понти*, Ипполит, однако, не был философом в том же смысле, что и они, — в первую очередь он известен как переводчик и комментатор *Гегеля*. В 1939 и 1941 годах выходит его перевод *Феноменологии духа*[4], а в 47-м Ипполит защищает и публикует диссертацию

писка самого убийцы с отчетом об обстоятельствах дела, заключения медицинской и психиатрической экспертиз; их сопровождают комментарии Фуко, Делёза и других участников его семинара в Коллеж де Франс. Имя убийцы, вынесенное Фуко в заголовок книги: «Я, Пьер Ривьер, зарезавший свою мать, сестру и брата», курьезным образом совпадает с именем его более удачливого друга.

[3] О чем он сам неоднократно говорит. См., например, заключительные страницы «Порядка дискурса» и комментарии к нему.

[4] Фактически — первый перевод Гегеля во Франции, если не считать вышедшего в 1928 году перевода одного из его ранних сочинений «Жизнь Иисуса».

«Генезис и структура *Феноменологии духа*». Это делает его — наряду с *Жаном Валем, Александром Кожевым* и другими — одной из центральных фигур того переворота, который на рубеже 30–40 годов полностью изменяет место, занимаемое гегелевской мыслью во Франции. Из «романтического философа, давно опровергнутого научным прогрессом», каким он был еще в 30-м, к 1945 году Гегель становится «вершиной классической философии» (*Eribon*, p.36).

Речь идет буквально о «триумфе гегельянства» во Франции в послевоенные годы. Триумфе, который во многом усиливается растущей популярностью экзистенциализма. Гегеля читают не как «создателя систем», пишет *Франсуа Шатле* в посвященном Гегелю разделе многотомной коллективной истории философии, но как философа, задачей которого было «мыслить жизнь» — «"жизнь" индивида, культуры, человечества» (*La Philosophie*, t.3, pp.63–64). Показательны в этом смысле темы лекций, прочитанных в разное время тем же Ипполитом: «Об экзистенциализме у Гегеля», «Гегель и Кьеркегор в современной французской мысли» и др. Комментируя первую из них, которая была прочитана Ипполитом в 1945 году, Мерло-Понти пишет: «Гегель находится у истоков всего значительного, что произошло на протяжении века, — например, марксизма, Ницше, немецкой феноменологии, психоанализа; он кладет начало попытке разведать иррациональное и интегрировать его в расширенный разум, который остается задачей века» (*Merleau-Ponty*, p.109).

Философия Гегеля понимается здесь «в обратной перспективе» — через призму того, какие возможности она, прямо или косвенно, открывала для переструктурирования пространства философствования и для индуцирования новых очагов напряжения в нем: марксизм и психоанализ, чуть раньше — экзистенциализм и чуть позже — Ницше,— именно в это время, по существу одновременно с Гегелем, входят во французскую философию и осва-

иваются ею. Жан Ипполит стоит в эпицентре всех этих драматических событий и сопутствующих им дискуссий. Его влияние на современников усиливается тем, что он — не только переводчик и комментатор Гегеля, но и прекрасный лектор. Среди его слушателей — в лицее Генриха IV — оказывается и Фуко, когда в 1945 году он готовится здесь к поступлению в *Высшую нормальную школу*. Поистине редкий оратор, вдохновенный и вдохновляющий, с ослепительной, патетической и несколько эзотеричной риторикой, Ипполит был больше, чем преподаватель. Он был, по свидетельству слушателей, тем, кто «пробуждает»[5]. В тот год он комментировал для своих слушателей *Феноменологию духа*. Речь, стало быть, шла о *философии истории* — истории всеобъемлющей и имеющей смысл, истории, свершающейся через становление разума. И все это — когда само время, казалось, ставило «метафизические вопросы» и взывало к «философскому осмыслению». Словом, судьба Фуко решена: философия становится тем путем, который он выбирает.

«По ту сторону»

Кто-то сказал, что если в Германии каждый жизненный вопрос становится вопросом метафизическим, то во Франции, напротив, каждый метафизический вопрос становится вопросом жизни. «Часто замечают, что во Франции философия и интеллектуальные вопросы всегда сильно обработаны политической настоятельностью. И, безусловно, это особенно справедливо в отношении тех лет, что последовали за Освобождением», — пишет

---

[5] В 1968 году в статье, посвященной памяти *Жана Ипполита*, Фуко скажет: «...в этом голосе, без конца себя самого подхватывавшем, как если бы он размышлял внутри своего собственного движения, мы воспринимали не только голос преподавателя: мы слышали что-то от голоса Гегеля и еще, быть может, от голоса самой философии. Не думаю, чтобы можно было забыть силу этого присутствия или близость, которую он терпеливо призывал» («Jean Hippolite», p.131).

биограф Фуко *Дидье Эрибон* (*Eribon*, p.51). Высшая школа не была в этом исключением. Здесь сталкивались и «переплавлялись» поиски и устремления разных поколений, усиливая и доводя до крайности все, что происходило в университетских и шире — в интеллектуальных кругах. В послевоенные годы, особенно же с началом «холодной войны», возникла тенденция к резкой политизации и «полевению». Каждый чувствовал себя обязанным «выбрать свой лагерь», и зачастую таковым оказывались марксизм, коммунизм и коммунистическая партия. С 1947 года Французская компартия прямо-таки «прописывается» по адресу *Школы*, на улице Ульм. По приблизительным подсчетам чуть ли не каждый пятый здесь был коммунистом[6]; шла буквально волна обращений. Чтобы лучше понять это, нужно было бы, конечно, принять во внимание — помимо традиционной «левизны» французских интеллектуалов — и ту роль, которую компартия сыграла в Сопротивлении: как роль реальную, так и политический капитал, который на этом был впоследствии заработан. Немаловажно и то, что для многих французских интеллектуалов (впрочем, не только французских) Советский Союз выступал тогда своего рода символом надежды и обещанием иного, лучшего мира[7]. Это желание видеть в Советской России «реа-

---

[6] В этот момент 25 процентов французских избирателей голосовали за коммунистов (*Eribon*, p.51).

[7] О чем в последнее время появляются все новые свидетельства. Так, о царившем в то время в *Высшей школе* климате «интеллектуального террора» со стороны коммунистов пишет тот же *Дидье Эрибон*, а из рассказа *Жака Деррида* о поездке в Москву в 1990 году, построенного в форме сопоставительного анализа трех других аналогичных рассказов, можно узнать об агрессивности «сталинистских и неосталинистских» настроений того времени в ближайшем окружении Деррида, в частности — в *Высшей школе*, о том, что, никогда не будучи «ни марксистом, ни коммунистом», он все же в 50–60 годы разделял «в духе надежды и ностальгии [...] что-то от безудержной страсти» и «любовной привязанности к советской Революции»; и, наконец, о том, что от «этого революционного пафоса», «этого аффекта и этой привязанности» Деррида и сегодня не хочет полностью отрекаться (*Жак Деррида в Москве*, сс.35–36).

лизацию трансцендентного» было таким сильным, что предупреждения, говорящие об обратном, — скажем, *Жака Ле Гоффа*, который провел некоторое время в Чехословакии, — не были, конечно, услышаны.

Фуко вступил в компартию в 1950 году, следуя в этом за своим преподавателем и другом *Луи Альтюссером*. В беседе с Тромбадори в 1978 году, Фуко представляет дело таким образом: «Для меня политика была определенным способом производить опыт в духе Ницше или Батая. Для того, кому после войны было двадцать лет, то есть, для того, кто не был захвачен миром событий и моралью, присущей такой ситуации как война, — чем же для него могла быть политика, когда речь шла о выборе между Америкой Трумэна и Советским Союзом Сталина? Или между старым французским Отделением рабочего интернационала и христианскими демократами? Вместе с тем для многих из нас, для меня — во всяком случае, было абсолютно очевидно, что положение буржуазного интеллектуала, должного функционировать в качестве преподавателя, журналиста или писателя внутри этого мирка, — это нечто отвратительное и ужасное. Опыт войны [...] с очевидностью показал нам срочную, неотложную необходимость чего-то другого, нежели то общество, в котором жили, общество, которое допустило нацизм, которое легло перед ним, проституировало себя с ним [...]. Да и то, что последовало после Освобождения [...],— из-за всего этого в наших душах крепко засело желание чего-то совершенно другого: не просто — другого мира, или общества другого типа, но желание быть другими нам самим — быть совершенно другими, в совершенно другом мире, в соответствии с совершенно другими отношениями. [...] Мы хорошо понимали, что от того мира, в тотальном неприятии которого мы жили, гегелевская философия увести нас не могла; что если мы желали чего-то совершенно другого, то должны были искать и другие пути; но от этих других путей — мы требовали от них, чтобы они

вели нас — куда? — как раз к тому, что и было, как мы полагали, во всяком случае — я, совершенно другим: к коммунизму» (*Dits et écrits*, t.IV, pp.49–50).

Фуко во многом отличается от других членов партии: редко появляется на собраниях партийной ячейки, не распространяет листовок, не участвует в демонстрациях. Ему все прощается, даже издевки над статьями в *Humanité* о Советском Союзе. Многие, да и он сам, квалифицируют его пребывание в партии как «маргинальное» (*Eribon*, pp.74–76). Оно было к тому же весьма непродолжительным: чуть более двух лет[8]. Все, что останется от него впоследствии, — это активная анти-коммунистическая позиция.

* * *

Чего ради так долго останавливаться на этом эпизоде? Не для того, конечно же, чтобы установить «историческую истину» или, тем более, — вынести оценочное суждение. Важно понять, какой смысл для самого Фуко имел этот опыт, или вернее: опытом чего это для него стало. В беседе с Тромбадори Фуко подчеркивает, что многие в его время приходили в компартию, да и «сейчас еще приходят из-за желания полностью, абсолютно изменить себя», что это было своеобразной, «немного смешной» формой «обращения, аскетизма и самобичевания»: верить совершенно неправдоподобному, поддерживать совершенно неприемлемые и недопустимые вещи — все это было важнейшей «частью упражнения в растворении своего *Я* и в поиске чего-то совершенно другого» (*Dits et écrits*, t.IV, p.51).

Можно видеть в этих «признаниях» Фуко интересный материал для понимания общих психологических механизмов соответствующих социально-политических феноменов; можно через них увидеть в новом свете события нашей не столь давней истории. Фуко же заставляет нас искать

---

[8] Но и оно, по всей видимости, казалось Фуко впоследствии невероятно затянувшимся: разным собеседникам в разное время он называл разные сроки своего членства — три месяца, шесть, восемнадцать,— но всегда меньше, чем на самом деле.

смысл этих слов — «поиск совершенно другого» — внутри совершенно других координат. В случае Фуко это не дань возрасту, темпераменту или сложившимся обстоятельствам — это пульс, отмеряющий такты и расставляющий вехи на пути. На пути, где «жизнь» и «творчество» нельзя разделить, не потеряв, быть может, самого существенного; о чем — и слова Ницше, вынесенные в эпиграф, и слова самого Фуко из «Введения» к *Использованию удовольствий*: «В жизни бывают моменты, когда, чтобы продолжать смотреть или размышлять, нельзя не попытаться узнать, можно ли мыслить иначе, чем мыслишь, и воспринимать иначе, чем видишь» (наст. сб., с.278). Сказанные Фуко о последних годах, эти слова могут быть отнесены ко всей его жизни. Больше того, в применении как раз к началу его пути мысль эта должна быть только усилена: не возможность «мыслить» или «видеть» стояла там под вопросом, но самая возможность жить.

* * *

Здоровье и болезненность,—
будем осторожны.
НИЦШЕ

Сказать, что студенческие годы были для Фуко сложными,— значит не сказать ничего. Сам он говорил о них как о «порой невыносимых». Знавшие его в эти годы вспоминают о нем как о «болезненного вида юноше», очень одиноком и даже «диковатом». Ему так и не удается привыкнуть к студенческим формам общежития. Его отношения с другими очень непростые и часто конфликтные. Он ведет себя чрезвычайно агрессивно, постоянно высмеивает своих однокашников и задирает их, провоцируя ссоры. Он знает о своей исключительности и не упускает случая ее продемонстрировать. Понятное дело, скоро его начинают ненавидеть и считать чуть ли не сумасшедшим. В 1948 году к его странным выходкам добавляются неоднократные серьезные попытки, а также инсценировки самоубийства; в это же время проис-

ходит и первый контакт Фуко с психиатрической институцией. Он попадает уже на прием к психиатру; однако от госпитализации в психиатрическую больницу его решительно отговаривает имевший подобный опыт Альтюссер[9]. Последовав этому совету, Фуко справляется с ситуацией сам. *Морис Пенге*, близко знавший его с начала 50-х годов, пишет в своих воспоминаниях, что в 1953 году Фуко производил уже «впечатление человека, находящегося в полном согласии с самим собой» (*Le Débat*, p.125).

Какое значение следует придавать этому эпизоду? Что это: факт личной биографии Фуко, не имеющий отношения к его занятиям философией? Или, напротив, — некая изначальная ситуация, которую он «пере-живал» и «изживал» всю жизнь — и в том числе, быть может, в форме самого своего философствования? Весь последующий путь Фуко как мыслителя говорит: ни то — ни другое. Между стыдливым нежеланием замечать интимно-жизненную сторону дела и разоблачительными психологическими реконструкциями — между Сциллой иммантного рационализма и Харибдой психологизма, по большей части психоаналитического толка, — и колеблются, ныне уже многочисленные, интерпретации творчества Фуко[10]. Удержим свое понимание в той точке, где

---

[9] По воспоминаниям людей, которые хорошо знали Фуко в те годы, а также по свидетельству врача *Школы*, эти расстройства психологического равновесия были связаны в первую очередь с его гомосексуальностью — «очень плохо переживаемой и очень плохо переносимой» (*Eribon*, p.44).

[10] «По матери он происходил из семьи врачей, его отец был хирургом в Пуатье: возможно, побуждением для него в его поисках была потребность на этом окольном пути проработать эдиповские чувства? Болезнь, безумие, трансгрессия, дисциплина, наказание, сексуальность: в форме строжайшей объективности его творчество говорит лишь об экзистенции и в первую очередь о том, что ему самому довелось пережить.» Это интерпретация уже упоминавшегося *Мориса Пенге* (*Le Débat*, p.124).
Несостоятельность претензии подобного рода интерпретаций на последнюю истину о творчестве и о человеке как творце, или «авторе», ясна сегодня и для самих психоаналитиков, во всяком случае — для некоторых из них. Уже *Юнг*, обсуждая возможности и ограничения психологического, в частности — психоаналитического подхода к творчеству (ближайшим образом — художественному, но то же самое, как подчеркивал он,

нераздельность его «жизни» и его «творчества» очевидна, вопрос лишь в том, в какой *форме* эту связь мыслить и артикулировать. Прежде всего — чтобы не упрощать ее, чтобы не выводить теоретические интересы Фуко-философа из его «психологических проблем» и не сводить обсуждавшуюся им проблематику непосредственно к событиям, пусть и драматическим, его жизни. Чтобы держаться ясной и простой, но все время ускользающей мысли: сумасшедших и гомосексуалистов много, а Ницше и Фуко при этом — по одному[11]. Важно не то само по себе, что с человеком происходит, но то, как он это понимает и что ему с этим — или по поводу и поверх этого — удается сделать. Важно не то, какой *болезнью* болен человек, но — «*кто* болен, *кто* безумен, *кто* поражен эпилепсией или разбит параличом» (*Томас Манн*, т.10, с.38).

Позволим себе не следовать здесь за биографом Фуко Дидье Эрибоном, предлагающим видеть в эпизодах молодости нашего героя своего рода «изначальные опыты»,

---

в равной мере относится и к сферам философии и религии), решительно настаивал на необходимости различать в человеке искусства, в художнике (но также — и в мистике, и в философе) того, кем он выступает в своей *обыденной* жизни, где он часто может ничем не отличаться от других людей или даже, словами поэта, «меж детей ничтожных мира, быть может, всех ничтожней он», где он может быть таким же несвободным по отношению к своим непроработанным психологическим проблемам и«комплексам»,— и собственно *художника*, или «автора», в нем. Полноценное понимание творчества не может быть достигнуто применением расхожих психоаналитических «отмычек», найденных при работе с человеком, взятым вне творчества, через *редукцию* художника к неким — якобы универсальным — абстрактным построениям, полученным на психоаналитической кушетке. Понимание того, что текст, безразлично — художественный или философский, «есть нечто такое, в лоне чего впервые рождается и автор этого текста как личность и как живой человек, а не предшествует как "злой" или "добрый" дядя своему посланию», как, впрочем, и того, что «до текста не существует и никакого послания, с которым писатель мог бы обратиться к читателям»,— понимание этого, столь ясно выраженное в приведенных словах *Мераба Мамардашвили* (*Мамардашвили*, с.158), с особой несомненностью утвердилось в современной философии.

[11] Парафраз реплики, которой *Сартр* отвечал вульгарным марксистам: «Поль Валери — мелкий буржуа, это так, но не всякий мелкий буржуа — Поль Валери» (*Eribon*, p.45).

те точки, «где зародился некий интеллектуальный проект» (*Eribon*, p.45), но послушаем, что говорит сам Фуко в одной из бесед с ним («Так важно ли мыслить?») в 1981 году: «Каждый раз, когда я пытался проделать ту или иную теоретическую работу, это происходило из элементов моего собственного опыта, всегда находилось в соотношении с процессами, которые, насколько я видел, развертывались вокруг меня. Именно потому, что, как мне казалось, я распознавал в вещах, которые я видел, в институциях, с которыми имел дело, в моих отношениях с другими — трещины, глухие толчки, разные дисфункции, — именно поэтому я и принимался за некоторую работу, своего рода фрагменты автобиографии» (*Dits et écrits*, t.IV, pp.181–182). Интересная это «автобиография», добавим от себя, которая изменяет саму биографию[12]! «Биографию»— не в смысле «жизнеописания», разумеется, а в смысле самой жизни. И именно *изменяет*, а не просто добавляет еще одну строку к списку научных трудов, — ведь «опыт» для Фуко это «то, из чего ты сам выходишь измененным» (*Dits et écrits*, t.IV, p.41).

Эта тема *опыта* как опыта *изменения самого себя*, подобно сквозной музыкальной теме, будет пронизывать все остальные, звучать в разной инструментовке, то исчезая и уступая место другим темам, то появляясь вновь. Но именно она будет — если использовать другой образ — тем камертоном, по которому настраивается ухо и может быть выслушано все остальное.

---

[12] По этой-то, быть может, причине сам Фуко и не любил ни обычных «биографий», ни других актов «гражданского состояния»: они «прикрепляют» к тому, что уже было, «отождествляют» с самим собой. Так, разрабатывая в беседе с *Трombадори* тему «мои книги — это для меня своего рода опыты» и указывая на личное и сложное отношение, которое было у него к безумию и к психиатрической институции, к болезни и к смерти, к тюрьме и к сексуальности,— Фуко вдруг достаточно неожиданно обрывает себя: «...я не люблю ни психологии, ни биографии, а потому до деталей мне нет никакого дела» (*Dits et écrits*, t.IV, p.46).

* * *

...я — rendez-vous *опытов...*
НИЦШЕ

В 50-е годы тема «опыта» разрабатывается в рамках представлений, от которых впоследствии Фуко будет решительно отмежевываться и на критику которых — будь то в работах других авторов, или в своих собственных — он потратит немало слов и чернил. Это прежде всего представления, так или иначе связанные с экзистенциализмом и феноменологией. Спору нет: именно от выхода в свет *Истории безумия* в 1961 году будут отсчитывать впоследствии «эру Фуко». Бесспорно, однако, и то, что до этого Фуко предстоял еще долгий путь, на котором его мысль должна была не раз пройти через кризис и трансформацию.

Начать следовало бы с драматичных отношений, установившихся у Фуко с теми философскими традициями, внутри которых он был воспитан, принадлежность к которым он вполне осознавал и неудовлетворенность которыми, тем не менее, с самого начала испытывал. Одним из полюсов в поле философских традиций, вспоминает Фуко в беседе с Тромбадори, представала тогда *гегелевская* философия с ее интенцией на систематизацию и универсальную интеллигибельность, другим — «*философия субъекта*», которая продолжала линию *картезианства* и в то время была представлена прежде всего *феноменологией* и *экзистенциализмом*. Перед лицом этих возвышавшихся над всем остальным и доминировавших форм философской мысли, продолжает свой рассказ Фуко, у многих было ощущение «удушья» и возникала потребность как-то вырваться за их пределы. Ситуация усугублялась тем, замечает Фуко, что «университет и философская традиция преподносили нам гегельянство как самую величественную и неизбежную форму придания интеллигибельности современному миру», как единственный способ рационально помыслить этот мир — со всем трагизмом, но также и ве-

личием недавнего прошлого: только что закончившейся войны 39–45 годов, и со всем, что ей предшествовало, — нацизмом, революцией. У этого послевоенного поколения, как мы помним, было «желание чего-то совершенно другого» в том, что касается мира, общества и самих себя. «Вот тут-то [...] гегельянство, которое нам предлагалось как модель непрерывной интеллигибельности, сохраняющей один и тот же тип движения от самых глубин истории до сегодняшнего дня, как раз и не могло нас удовлетворить» (*Dits et écrits*, t.IV, pp.48–49).

Современная «философия субъекта», существовавшая во многом за пределами университетского образования, равным образом не удовлетворяла, но по другим основаниям. В философии *Сартра*, говорит Фуко, и «еще больше — в феноменологии, субъект в его основополагающей функции, субъект как то, что исходя из самого себя, дает смысл миру, — это было чем-то, что никогда не ставилось под вопрос: субъект, как основоположник значений, всегда должен был быть» (*ibid.*, p.49). Но действительно ли при этом «субъект» является единственно возможной формой существования? И действительно ли *тождество* субъекта самому себе и его *непрерывность* являются основными конституирующими его отношениями? Наконец, могут ли быть такие «опыты», где субъект терял бы свою непрерывность и самотождественность, где происходила бы «диссоциация субъекта»?

Та версия истории своей собственной мысли, которую дает в приведенной цитате Фуко, стоит в одном ряду с другими подобными «интеллектуальными» автобиографиями, которые Фуко неоднократно пытался писать в конце 70-х — в начале 80-х годов, когда он оказался в совершенно новой точке своего пути и должен был заново его осмыслить, по-новому понять сделанное прежде и — поверх всех разрывов и поворотов — восстановить для себя внутреннюю связность своей мысли и своих поисков. В беседе с Тромбадори, как и в других случаях, когда он осу-

ществляет подобного рода реконструкции, Фуко подчеркивает особый их статус: «Я попытался для Вас восстановить то, как я заново сейчас связываю нити эпизодов моей жизни. То, что я говорю, не имеет объективной ценности, но это позволяет сделать интеллигибельными некоторые проблемы, которые я пытался поставить, равно как и последовательность событий» (*Dits et écrits*, t.IV, pp.57–58).

И именно в рамках такого «связывания нитей» мы обнаружим утверждение Фуко, что во всем, чем он занимался, была своего рода «общность ядра»,— точка встречи «дискурса об опытах-пределах, где речь идет для субъекта о том, чтобы трансформировать самого себя, и дискурса о трансформации самого себя через конституирование знания» (*ibid.*, p.57).

Представление об *опытах-пределах* связывается для Фуко в первую очередь с чтением *Батая, Бланшо и Ницше*, оказавших на него сильнейшее влияние[13]. Важным

---

[13] С творчеством таких писателей, как *Жорж Батай, Морис Бланшо, Рене Шар, Сэмюэл Беккет* Фуко познакомился в начале 50-х годов; в начале 60-х к ним добавится *Пьер Клоссовски*. Значение этой встречи для Фуко трудно переоценить. До самого конца 60-х годов Фуко постоянно цитирует этих авторов, комментирует и анализирует их творчество; он буквально «пропитывается» их темами и особым взглядом на вещи: «в то время я мечтал быть Бланшо»,— скажет он позже (цит. по: *Eribon*, p.79). Он пишет о *Малларме* и *Флобере, Жюле Верне* и *Реймоне Русселе* (последнему посвящена книга, вышедшая в 1963 году), о *Роб-Грийе* и других писателях «нового романа»; чрезвычайно важные для понимания идей самого Фуко работы написаны им о Батае («Préface à la transgression», 1963) и о Бланшо («La Pensée du dehors», 1966). Эпиграфы из Шара сопровождают многое из написанного Фуко: от «Введения» к работе Бинсвангера *Le Rêve et l'Existence* 1953 года до двух его последних книг, вышедших в 1984 году — в год его смерти. В «Предисловии» к *Истории безумия* (1961) есть даже такое «признание»: «Что касается правила и метода, я придерживался только одного — того, что содержится в одном из текстов *Шара* и где может быть вычитано также определение истины, наиболее насущное и наиболее сдержанное: "Я снимал с вещей то обманчивое впечатление, которое они производят, чтобы уберечься от нас, и оставлял им ту часть, которую они нам уступают"» (*Histoire de la folie*, 1961, p.XI). Эти же авторы, наряду с *Хайдеггером*, окажутся для Фуко «проводниками» к *Ницше*, о чем он впоследствии будет неоднократно говорить. С Ницше Фуко встречается в 1953 году, и это радикальным образом изменяет его судьбу как философа.

при этом было то, что для этих людей, которые не были философами по профессии, ценность имело только то, что связано с личным опытом, и именно это, подчеркивает Фуко, «было их проблемой, а не построение системы» (*Dits et écrits*, t.IV, p.43). Но и само понимание *опыта* у этих авторов было радикально иным, нежели в феноменологии *или* экзистенциализме. Именно в рамках этого понимания опыта будет развертываться у Фуко критика и преодоление феноменологической традиции, именно оно выступит в конечном счете трамплином, который позволит ему «оторваться», как он сам говорил, от традиции, внутри которой он был воспитан. Позволим сказать об этом самому Фуко: «Опыт феноменолога — что это такое? Это определенный способ устанавливать рефлексивный взгляд на пережитое, которое, в некотором роде, может быть неважно каким, может быть преходящей повседневностью. Факт встречи с другом, тот факт, что перед твоими глазами — дерево. Посмотрите на все эти пережитые опыты, к которым апеллировала феноменология, — это опыты неважно кого или неважно чего, повседневность в ее преходящей форме. И для феноменологии речь идет о том, чтобы ухватить, что это за значения, чтобы проделать некоторую работу — рефлексивную работу, которая позволяла бы ухватывать значения, действительно подвешенные в пережитом.

Для людей вроде Ницше, вроде Батая или Бланшо проблема совершенно в другом: опыт — это, напротив, попытаться достичь такой точки жизни, которая была бы возможно ближе к тому, что нельзя пережить. Что, стало быть, здесь требуется, — это максимум интенсивности и максимум невозможности. Тогда как опыт, феноменологическая работа состоит, напротив, в том, чтобы размещать в поле возможного, чтобы развертывать все поле возможностей, связанное с повседневным опытом.

Во-вторых, в феноменологии пытаются ухватить значение этого повседневного опыта для того, чтобы обна-

ружить то, в силу чего субъект, каков я есть, действительно — в своих трансцендентальных функциях — есть основоположник этого опыта и этого значения; тут действительно есть выявление субъекта постольку, поскольку он есть основоположник. Тогда как у Ницше, у Батая или у Бланшо *опыт* — это опыт, функция которого, в некотором роде, — вырывать субъекта у него самого, делать так, чтобы он больше не был самим собой, или чтобы он был совершенно иным, нежели он есть, или чтобы он был приведен к своему уничтожению или к своему взрыванию, к своей диссоциации. Это предприятие, которое десубъективирует.

Идея некоторого *опыта-предела* [expérience-limite], функцией которого является вырывать субъекта у него самого, — именно это и было для меня важным в чтении Ницше, Батая и Бланшо; и именно это привело к тому, что какими бы академичными, учеными и скучными ни были книги, которые я написал, я всегда писал их как своего рода *прямые опыты*, опыты, функция которых — вырывать меня у меня самого и не позволять мне быть тем же самым, что я есть» (*Dits et écrits*, t.IV, p.43).

Тема «опыта» была, как мы уже отмечали, действительно сквозной для мысли Фуко. Однако с точки зрения «последовательности событий» необходима все же дифференциация, стертая в реконструкции самого Фуко. Понятие «опыта» пронизывает все работы Фуко — от первой его книги 1954 года *Душевная болезнь и личность* до последних томов *Истории сексуальности*. Смысл его, однако, в разное время был столь различным, что можно было бы без преувеличения говорить о разных *понятиях* опыта у Фуко и, более того,— о разных *онтологиях*, стоящих за этими понятиями. Можно различить по крайней мере три таких понятия и, соответственно, два «онтологических разрыва», разделенных во времени двумя десятилетиями: конца 50-х и конца 70-х годов.

* * *

Для начала заметим, что противопоставлять феноменологическому пониманию опыта индуцированную чтением Ницше и Батая идею «опытов-пределов» Фуко начнет не ранее конца 50-х годов. В первой же их половине как раз экзистенциалистская и феноменологическая антропология будут тем, что поможет Фуко «выскочить» за пределы научной психологии и психопатологии, которыми он занимался в то время весьма серьезно и интенсивно. Выдержав в 1951 году соответствующий конкурс, он сразу же начинает преподавать, но не философию, а именно психологию, поскольку решает специализироваться в этой области. К этому времени он уже имеет диплом Института психологии. Намерения Фуко настолько серьезны, что он стоит перед вопросом: нужно ли быть врачом, коль скоро он решил специализироваться в психологии? — вопросом, естественным для каждого, кто в те годы хотел стать психологом, психиатром или психоаналитиком. Фуко отговаривает от этого *Даниэль Лагаш*, его преподаватель по Институту психологии[14], сам прошедший путь от философа до клинического психолога: «Если бы мы были в Америке, это нужно было бы сделать обязательно, во Франции же — нет» (цит. по: *Eribon*, p.61).

Фуко продолжает учиться в этом же Институте и в 1952 году получает еще один диплом, на этот раз — по психопатологии. Обучение включает курс «теоретического психоанализа», а также разбор клинических случаев с демонстрацией больных в психиатрической клинике Святой Анны. В рамках этих занятий Фуко знакомится с *Жаком Лаканом* и с психиатрами, представлявшими реформаторское движение в психиатрии, которые пытались «в

---

[14] К нему же как к крупнейшему специалисту в этой области, Фуко обращается со своими психологическими проблемами. Однако *Лагаш* не хочет быть одновременно и преподавателем и психотерапевтом своего студента и дает ему адрес психоаналитика. Фуко начинает анализ, который продлится... три недели.

весьма либеральном духе переосмыслить знания и практики своей дисциплины» (*Eribon*, p.61).

В это же время происходит и первое столкновение Фуко с «научной психологией», о котором он рассказывал впоследствии весьма резко и язвительно. Речь идет о вопросе, которым один из преподавателей Института психологии отреагировал на явно выраженные теоретические интересы Фуко: «Вы хотите заниматься научной психологией или психологией в духе Мерло-Понти?» (цит. по: *Eribon*, p.62). И это при том, что Фуко с большим энтузиазмом — это меньшее, что можно сказать, — осваивает в то время экспериментальную психологию. С особым увлечением он занимается тестированием, только начинавшим тогда распространяться во Франции: он приобретает материалы для проведения теста Роршаха, подвергает этому «испытанию» кого только может, интерпретирует полученные результаты. Впрочем, он использует эти свои занятия для постоянных шуток как над своими студентами и друзьями, так и над самим собой. В течение многих лет — до второй половины 60-х годов — всякий раз, когда Фуко случается преподавать психологию, тестирование оказывается его излюбленной темой.

С 1952 года он работает психологом в клинике Святой Анны. Точнее говоря, он — «стажер», то есть ему не платят и статус его весьма расплывчат: у него нет определенных обязанностей, и он занимает, как он сам скажет в 1982 году, «промежуточное положение между больными и врачами» (цит. по: *Eribon*, p.68). Реально он помогает *Жаклин Вердо*, с которой в течение ряда лет его связывали дружеские отношения и общие интересы в психологии, в проведении экспериментов и опять же в тестировании (под ее началом была экспериментальная лаборатория, причем не только в клинике, но и в тюрьме, где Фуко также ей ассистирует).

Итак, в это время Фуко погружен в атмосферу экспериментальной психологии и психопатологии; он непосред-

ственно сталкивается с реальностью болезни, равно как и с реальностью интернирования (которому затем суждено было стать одной из важнейших тем его размышлений), причем как в случае психиатрической больницы, так и в случае тюрьмы. На этом фоне и происходит — опять-таки благодаря Жаклин Вердо — знакомство Фуко с «экзистенциальным анализом». Совместная работа над переводом работы *Бинсвангера* «Сон и существование», частые поездки в Швейцарию, где они знакомятся с постановкой дела в клинике Бинсвангера, существенно отличавшейся от традиционной психиатрической клиники; долгие беседы с самим психиатром[15], который был другом *Фрейда, Юнга, Ясперса, Хайдеггера*; беседы о феноменологии, о психоанализе и, конечно же, о Хайдеггере, который оказал на Бинсвангера особенно сильное влияние,— все это имело для Фуко чрезвычайно большое значение. «Чтение того, что называли "экзистенциальным анализом", или "феноменологической психиатрией", было для меня важным в то время,— скажет он впоследствии,— когда я работал в психиатрических больницах и нуждался в чем-то, отличном от традиционного психиатрического взгляда [...]. Вся эта психиатрическая сетка — я смутно чувствовал, что должен от нее освободиться. Мне нужен был некий противовес. Ясное дело, эти великолепные описания безумия [Фуко имеет в виду текст Бинсвангера] как фундаментальных опытов, уникальных и ни с чем не сравнимых, явились для меня решающими. Я, впрочем, думаю, что и *Лэинг* был точно так же под большим впечатлением от всего этого: он тоже в течение долгого времени брал экзистенциальный анализ в качестве точки отсчета (он — в более сартровском духе, я же — в более хайдеггеровском). Но мы на этом не остановились. Лэинг развернул огромную работу, связанную с его врачебной практикой: он был, вместе с *Купером*, под-

[15] Любопытная деталь: Людвиг Бинсвангер был племянником Отто Бинсвангера, в иенской клинике которого лечился Ницше.

линным основателем *антипсихиатрии*, в то время как я — я проделал лишь исторический критический анализ. Но экзистенциальный анализ помог нам лучше отграничить и очертить то, что было тяжелого и гнетущего в академическом психиатрическом знании» (*Dits et écrits*, t.IV, p.58).

«Введение» к Бинсвангеру не может не поражать. Прежде всего, своим размером: 120 страниц — больше, чем сама работа Бинсвангера! Но также и своим стилем — по-особому сильным, одновременно и патетическим, и лирическим, стилем, который не встретить у Фуко, пожалуй, больше нигде. Фуко явно симпатизирует Бинсвангеру и солидаризируется с ним. В том, в первую очередь, что касается отношения к психоанализу и к гуссерлевской феноменологии: при всей позитивности этого отношения Фуко, однако, как и Бинсвангер, пытается выйти за пределы этих форм мысли и опыта. Значение подхода, предложенного Бинсвангером, Фуко и видит как раз в том, что, максимально «использовав» возможности и психоанализа, и феноменологии, он показал вместе с тем и их принципиальные ограничения. «Из столкновения Гуссерля и Фрейда,— пишет Фуко во «Введении»,— возникла двоякая проблема: нужно было найти такой метод интерпретации, который восстанавливал бы во всей их полноте акты выражения» («Introduction», *Dits et écrits*, t.I, p.79). Плана «говорения» (langage), связанного с «выражением», не заметил ни психоанализ — поскольку он брал сновидение как речь (parole), ни феноменология — поскольку она занималась непосредственно анализом смыслов. Для экзистенциального же анализа «выражение» становится центральным моментом — в силу того, быть может, что сновидение рассматривается здесь как «манифестация души в присущем ей внутреннем», как «антропологический опыт трансцендирования» (*ibid.*). При этом выражение само должно «объективироваться в сущностных структурах обозначения». Отсюда — центральная проблема экзистенциального анализа: найти некое общее основание для «объективных структур обозначения» (с по-

мощью которых осуществляется психоаналитическое понимание), для «значащих совокупностей» и для «актов выражения» (*ibid.*). Здесь же — и переход к практикуемой в рамках такого рода анализа терапии. Она строится исходя из представления о том, что «движение экзистенции находит решающую точку раздела между образами, где она отчуждается в патологическую субъективность, и выражением, где она осуществляется в объективной истории. Воображаемое и есть среда, "стихия" этого выбора» (*ibid.*, p.119). «Воображаемое» настолько значимо для подхода Бинсвангера в целом, что Фуко его так и называет: «антропология воображения».

Текст «Введения» интересен не только как комментарий к другому тексту. Фуко формулирует здесь и свое собственное понимание проблемы сновидения в его отношении к «экзистенции». Сновидение, по Фуко, представляет собой *особую форму опыта*: оно не исчерпывается своими образами, равно как и не редуцируется ни к каким способам его психологического описания и анализа, которые по отношению к самому сновидению оказываются всегда только чем-то производным и вторичным. Важность и уникальность опыта сновидения обусловлены в первую очередь тем, что в сновидении и через него изначально и сущностно связываются существование человека, его свобода и его судьба.

Послушаем, как об этом говорит сам Фуко,— прежде всего, чтобы лучше понять то, что он здесь утверждает, но также и для того, чтобы яснее впоследствии выступило то, от чего он потом откажется: «Если сновидение и является носителем глубочайших человеческих смыслов, то вовсе не в силу того, что оно раскрывает их скрытые механизмы и показывает их нечеловеческие пружины, но, напротив, в той мере, в какой оно выводит на свет изначальнейшую свободу человека [...], в той мере, в какой оно высказывает судьбу, одиссею человеческой свободы» (*ibid.*, p.93).

Сновидение поэтому является не столько «повторением травматического прошлого», сколько «провозвестни-

ком истории»: «существеннейшее в сновидении заключается не столько в том, что оно воскрешает нечто из прошлого, сколько в том, что оно возвещает нечто из будущего» (*ibid.*, p.99). Это понимание сновидения обусловлено прежде всего тем, как Фуко понимает здесь «время». В четвертой части «Введения» он развертывает своего рода аналитику экзистенции, которая строится в трех измерениях: свет/тьма, близкое/далекое, восхождение/падение. «Время» соотносится Фуко со второй из этих оппозиций как то, что движется в границах между исходной точкой и точкой прибытия. Время «исчерпывает себя в ходе этого движения; и когда оно возобновляется, то происходит это в форме повторения — в форме возврата и нового начала». Время здесь поэтому «по своей сути — ностальгическое; оно стремится завершиться на себе самом, стремится подхватить себя, восстанавливая связь со своим собственным началом» (*ibid.*, p.107). Как преодоление этой ностальгии по прошлому звучит у Фуко тезис об этическом содержании сновидения: сновидение, не будучи «сообщником сна», есть очная ставка человека со своей судьбой.

Задачей Фуко во «Введении», по его же собственным словам, было представить «проект антропологии». Пообещав в одной из будущих работ специально остановиться на вопросе о месте экзистенциального анализа в «развитии современных размышлений о человеке», на характерном для этих размышлений «повороте феноменологии в сторону антропологии», он отмечает, что в рамках «Введения» он хотел «представить такую форму анализа, которая не была бы ни философией, ни психологией», анализа, принципы и метод которого задавались бы только «абсолютной исключительностью его объекта, каковым является человек, или точнее — человеческое бытие, Menschsein» (*ibid.*, p.66). Такая антропология радикально отличается «от психологического позитивизма, который пытается исчерпать все содержание человека редуцирующим понятием *homo natura*»,— отличается тем, что она

размещается в «контексте онтологического размышления, важнейшей темой которого берется присутствие в бытии, экзистенция, Dasein» (*ibid.*).

Подчеркивая важность реализуемого Бинсвангером «антропологического изучения воображаемого», Фуко отмечает настоятельность и другой задачи: разработки «антропологии выражения», в рамках которой следовало бы «по-новому определить отношение между смыслом и символом, образом и выражением». В конце своей работы Фуко пишет: «Приоритет сновидения является абсолютным для антропологического познания конкретного человека; однако задачей будущего по отношению к человеку реальному — задачей этической и необходимостью истории — является задача преодоления этого приоритета» (*ibid.*, pp.118–119).

Обещанная Фуко его собственная «антропология» так и не была написана. И оставалось бы лишь признать, что эта «антропологическая» линия оборвалась на полуслове, да еще, возможно, сожалеть об этом (что и делают исследователи, которые — подобно, например, *Жаннетт Коломбель* — считают «Введение» Фуко одной из лучших работ, посвященных «анализу воображаемого», если бы антропологическая тема позже не зазвучала у Фуко вновь, однако в совершенно ином повороте. Парадоксальным образом те темы, которые во «Введении» проходят перед взором читателя, так сказать, в «прямом проведении»: «изначального присутствия», «присутствия-в-мире», экзистенции, которая «сновидением забрасывается в мир», смерти как «абсолютного смысла сновидения», сновидения и воображения как привилегированного топоса конституирования свободы и «фундаментальных форм существования»,— все эти, столь легко узнаваемые и — после Гуссерля и Хайдеггера, Сартра и Мерло-Понти — столь понятные темы становятся вдруг в работах Фуко 60-х годов объектом беспощадной критики.

Кто нападает на свое время,
тот может нападать лишь
на себя.

Мое сильнейшее свойство —
самопреодоление.

Эти слова *Фридриха Ницше* вполне мог бы сказать о себе и Фуко. Как и другие его слова: «Сократ — я должен в этом признаться — так близок мне, что я почти всегда борюсь с ним». И не о Фуко ли говорит *Рудольф Штейнер*, когда, имея в виду того же Ницше, замечает: «...он, в сущности, никогда не борется с каким-либо внешним врагом, но всегда — *с самим собою*» («Личность Фридриха Ницше и психопатология»)[16]. Несомненно: с наибольшей страстностью и напором, порой оттесняющими собственно аргументы, Фуко сражается именно с тем, что ему близко — близко сейчас, было или могло бы быть близко. Так — в случае феноменологии или психоанализа, и точно так же — в случае марксизма или структурализма. «Критика» у Фуко — это в первую очередь критика себя, это работа мысли над собой. Попытка изменить «мысль других» всегда берет начало у Фуко в изменении своей собственной мысли.

Изменение мысли Фуко на рубеже 60-х годов нельзя не заметить. Следует запрет на переиздание «Введения» к Бинсвангеру, а также книги *Душевная болезнь и личность* — как первого ее издания 1954 года, так и второго, переработанного и дополненного, 1962 года[17]. Но главное, конечно же, не в этом. Теперь для Фуко вопрос «Was ist der Mensch?» — это вопрос коварный, из разряда иллюзий; понятия «смысл», «структура», «генезис» — какое бы зна-

---

[16] Цитаты приведены по: Ф.Ницше, *Сочинения в двух томах*, т. I, с.24.
[17] Фуко пытается воспрепятствовать и переводу этой книги на английский язык, однако это ему не удается.

чение им ни придавали и какое бы место в гуманитарных науках они ни занимали — означают лишь, как пишет Фуко в 1961 году во «Введении» к переводу кантовской *Антропологии*, «нашу неспособность осуществлять против этой антропологической иллюзии настоящую критику» («Introduction à l'*Anthropologie*...», p.125). Это «Введение» тоже не будет опубликовано — такова была воля Фуко. Но многие пассажи из него (иногда почти дословно) войдут в *Слова и вещи*. Резкая критика, которую в этой книге развертывает Фуко по отношению к «антропологической иллюзии» (чего здесь стоит хотя бы конец предпоследней главы: «Антропологический сон»),— вплоть до утверждения о том, что лишь в пространстве, свободном от «человека» (так возникает тема «конца человека», «смерти человека»), философия сможет снова начать мыслить,— принесла Фуко громкую и, порой, скандальную славу: диапазон реакций простирался от самых резких и язвительных нападок и обвинений во всех смертных грехах — в антиисторизме, антимарксизме, в служении буржуазии и т.д., и т.п., но прежде всего, конечно,— в «антигуманизме», и до восторженного признания в нем «нового Канта»[18]. Образец критики «антропологической иллюзии» Фуко находит у Ницше. «Ницшевское предприя-

---

[18] Текст «Введения» (его полное название — «Генезис и структура *Антропологии* Канта») изобилует выпадами против современной философии, пытающейся обосновать своего рода «антропологию» — антропологию, понятное дело, в смысле Гуссерля, Сартра и Мерло-Понти, а не Леви-Стросса. На самой защите Фуко скажет, что эта работа есть попытка поставить некоторые общие вопросы о возможности философской антропологии. В не меньшей степени полемической книгой являются *Слова и вещи*, некоторые исследователи считают даже, что это прежде всего «воинствующая» — по своему философскому содержанию — книга. Действительно, появившись на свет тогда, когда феноменология во Франции чувствовала себя еще очень уверенно, эта книга, во многом черпающая вдохновение в полемике с мыслью Гуссерля и, особенно, с той интерпретацией, которую последняя получила у Мерло-Понти, воспринималась не столько как «проба нового метода, сколько как агрессия». И это — при том, что места, содержащие прямые нападки на Сартра, из окончательного текста были самим Фуко изъяты. «Разрыв»? Несомненно. «Введение» к кантовской *Антропологии* и, тем более, *Слова и вещи* знаменуют собой яв-

тие,— пишет Фуко на последних страницах «Введения»,— могло бы быть понято как точка остановки, поставленная наконец разрастанию этого вопрошания о человеке. Смерть Бога — разве не обнаруживает она себя в жесте, вдвойне убийственном, который, кладя конец абсолюту, является в то же время убийцей и самого человека. Поскольку человек — в своей конечности — неотделим от бесконечного, отрицанием и, одновременно, провозвестником которого он является. Именно в смерти человека и исполняется смерть Бога» («Introduction à l'*Anthropologie*...», pp.126–128).

Не менее впечатляющие изменения обнаруживаются и при сопоставлении *Душевной болезни и личности* (1954) с ее переизданием 1962 года (под названием *Душевная болезнь и психология*) и с появившейся на год раньше *Историей безумия*. В чрезвычайно интересном и детальном анализе этих работ («К истокам *Истории безумия*: поправка и ее границы», 1986) *Пьер Машре* справедливо отмечает, что понимание пути, который проделала мысль Фуко, будет неполным без обращения к самому началу — к этой ранней и, прямо сказать, впоследствии нелюбимой им самим книге. Обращают на себя внимание сильная марксистская окрашенность того подхода к феноменам «душевной болезни», который Фуко реализует в работе 1954 года, и его попытка искать в учении И.Павлова позитивное решение проблемы «взаимоотношения человека и его среды». При этом резкой критике подвергаются как психо-

---

ный *разрыв с традицией* европейской философской мысли. Однако, если это и «разрыв», то в случае Фуко — прежде всего с самим собой. Ибо, как мы видели, влияние феноменологии на Фуко — и главным образом как раз в версии *Мерло-Понти* — было чрезвычайно сильным. Отголоски его мы находим даже и здесь. Одна из глав *Слов и вещей* называется «Проза мира». Фуко отказался от первоначального намерения назвать так книгу в целом именно для того, чтобы *уйти от* слишком явного указания на влияние Мерло-Понти — мыслителя, которого он чрезвычайно ценил, в архиве которого работал и посмертно опубликованную в 1969 году книгу которого с тем же названием он, безусловно, хорошо знал еще до ее публикации.

анализ (за неучет этого «взаимоотношения»), так и феноменологический подход к пониманию отношения между «болезнями тела» и «болезнями духа» (имеется в виду прежде всего учение *Курта Гольдштейна*).

Во втором издании от попытки *таким* образом учитывать «внешние измерения субъективности» не останется и следа: исчезает глава, целиком посвященная Павлову, нет уже и речи об экономике как определяющем факторе общественных отношений; отказывается Фуко и от того, чтобы говорить о «душевных расстройствах», об «ума-лишении» («aliénation») в терминах «возбуждения» и «торможения»[19].

Удивительно, что *Душевная болезнь и личность* и «Введение» к Бинсвангеру писались в одно и то же время. Трудно представить себе два в большей степени различ-

---

[19] Одна из тем, наметившихся в этой книге, однако, надолго сохранит для Фуко свою значимость и будет — и в *Истории безумия*, и даже еще в лекциях в *Коллеж де Франс* — в центре его размышлений. Это вопрос о соотношении *нормального* и *патологического*; вопрос о том, можно ли представление о «норме» человека устанавливать исходя из анализа «патологического». В *Душевной болезни* он критикует за это психоанализ: «Психоанализ счел возможным написать психологию ребенка, имея дело с патологией взрослого» (*Maladie mentale et personnalité*, p.23). Не упуская случая уличить «научную психологию» в том, что для нее «...душевная патология всегда была и остается одним из источников психологического опыта» («La recherche scientifique et la psychologie», p.201), Фуко сопоставляет этот ход психологии с одним из эпизодов становления медицины на рубеже XVIII и XIX веков. Имеется в виду появление патологической анатомии и та роль, которую для «взгляда» медика приобрела в этот момент *смерть*: «Тьма жизни рассеивается при свете смерти» (*Naissance de la clinique*, p.149). Эти слова Фуко являются поэтической парафразой слов *Биша*, метра медицины того времени: «Вскройте несколько трупов — и вы тотчас же увидите, как исчезнет мрак, который само по себе наблюдение не могло рассеять». Фуко не устает напоминать, что решающим для западной культуры является то, что ее первый научный дискурс о человеке вынужден был пройти через эту точку размышления о смерти. «Действительно,— пишет Фуко,— западный человек смог конституировать себя в своих собственных глазах в качестве объекта науки, он взял себя внутри своего языка и дал себе в нем и через него некоторое дискурсивное существование лишь в соотнесении со своей собственной деструкцией: из опыта неразумия родились все психологии и самая возможность психологии; из размещения смерти в медицинской мысли родилась медицина, которая выдает себя за науку об индивиде» (*ibid.*, pp.200–201).

ных произведения, то мыслительное пространство, в котором могли бы сосуществовать столь различные по типу рассуждения. Только в одном месте находим слова, которые могли бы помочь понять, как для Фуко совмещались эти два способа мысли: «...если эта субъективность ума-лишенного является одновременно и призванностью миром, и заброшенностью в него, то не у самого ли мира следует испрашивать секрет этой загадочной субъективности?» (*Maladie mentale et personnalité*, p.69).

Вот здесь мы подходим, быть может, к сути той трансформации, которую претерпела мысль Фуко на рубеже 50–60-х годов: начиная с *Истории безумия* он не просто отказывается от того, чтобы ставить вопрос о «человеке» и о «субъективности» в экзистенциально-феноменологических или в марксистских терминах, — он вообще перестает мыслить в терминах субъективности, тем более — искать ее «секреты», где бы то ни было и в чем бы то ни было. Фуко уходит от экзистенциалистской онтологии «изначального присутствия», «присутствия-в-мире», как уходит он и от марксистской онтологии «отчуждения», оставляя прежние темы разве что в качестве мишеней для нападок. Уходит, казалось бы, радикально и решительно. Не для того, однако, чтобы перейти к какой бы то ни было другой, но стоящей в том же ряду, форме мысли о человеке. Задача построения «антропологии конкретного человека» оборачивается особого рода *историческим анализом* и *критикой* самих мыслительных и культурных предпосылок, в рамках которых только и мог возникнуть такой проект, — критикой, которая, по сути дела, ищет *возможность для самой мысли быть другой.* Это и есть рождение того, что исследователи назовут потом «машиной философствования» Фуко, а он сам будет называть «критическим методом», или «критической историей», или — одним словом — «археологией», имея в виду философскую работу, направленную прежде всего на анализ *условий возможности* возникновения и существования того или ино-

го феномена человеческой культуры[20]. Совокупность таких мыслительных, социокультурных и иных условий возможности, носящих исторический характер, Фуко часто будет называть в 60-е годы *историческим a priori*, одним из примеров которого может служить *эпистема*, представление о которой было введено им в *Словах и вещах*.

Итак: «археология». «Археология безумия», например, в рамках которой речь уже больше не идет об «изначальной сущности» человека, а «безумие» берется не как натуральный и всегда равный себе объект, но рассматривается относительно исторических условий своего конституирования — как феномен, «порожденный» различными дискурсами и практиками, которые с ним имеют дело. И все же складывается впечатление, что подобного рода критический анализ распространяется не на все, с чем Фуко сталкивается в опыте «безумия». Складывается впечатление, что если он и отказывает психологии, психиатрии — как и любому другому претендующему на «научность» знанию — в праве на истину о безумии, то только для того, чтобы отчетливее проступила фигура «*подлинного*» безумия, скрытого за различными его масками и превращениями, лишенного слова, которое ему следует вернуть; как если бы существовал некий «*изначальный*» опыт безумия, отличный от всех его исторических форм, находящийся как бы по ту сторону и несущий какую-то важную истину о человеке, которую следует выслушать[21]. Речь, стало быть, идет не об «истории познания», пи-

---

[20] Так, вторая глава *Душевной болезни*, называвшаяся прежде «Реальные условия болезни», во втором издании получит название «Безумие и культура», а саму задачу своего анализа Фуко будет видеть теперь не в том, чтобы «разместить патологическое внутри личности», но в том, чтобы выявить — через анализ соответствующих дискурсов и практик — отношение, которое устанавливается между «патологическим» и *психологией*, или «разными психологиями» (с чем связано и изменение названия книги во втором издании), внутри эпистемологического поля которых и оказывается возможным помыслить само это «патологическое».

[21] В *Душевной болезни и психологии* читаем: «Нужно будет однажды попытаться проделать анализ безумия как глобальной структуры, — безумия освобожденного и восстановленного в правах, безумия, возвращенного в некотором роде к своему первоначальному языку» (*Maladie mentale et psychologie*, p.90).

шет Фуко в предисловии к *Истории безумия*, «но о рудиментарных движениях некоторого опыта». Безумие следует попытаться ухватить «во всей его первозданности, до всякого пленения знанием»; а для этого — поскольку собственным языком оно не обладает — «следовало бы прислушаться, склониться к этому бормотанию мира, попытаться разглядеть столько образов, которые никогда не стали поэзией, столько фантазмов, которые никогда не достигли красок бодрствования» (*Histoire de la folie*, p.VII). И при этом в следующих же фразах Фуко со всей определенностью заявляет, что это — «невозможная задача», что единственное, с чем здесь можно иметь дело, — это сам «жест раздела», который конституирует одновременно и «разум», и «неразумие» (одной из форм которого является «безумие»), а установка на то, чтобы «все страдания и бессмысленные слова» безумия «ухватить в их диком состоянии, сама с неизбежностью принадлежит тому миру, который их уже пленил» (*ibid.*).

Что же важно для Фуко в «опыте безумия»? То, главным образом, что он оказывается напрямую связанным с судьбами *разума*. Но взгляд его на безумие в этой точке как бы двоится. Конечно, безумие в описании Фуко прежде всего предстает как «историческая совокупность» различных знаний, институций и соответствующих практик (таких как установление недееспособности, отчуждение от прав, интернирование, контроль и нормализация), которые устанавливают обязательные для всех правила, границы и пределы. Однако Фуко снова и снова оказывается — внутри языка искусства, но также и внутри самой философской мысли — перед очевидностью *опыта преступания* этих границ, или опыта «трансгрессии». Отсюда особое внимание Фуко к различным формам «неразумия», равно как и к соответствующим феноменам творчества, часто поэтому авангардным или маргинальным; отсюда же и устойчивый интерес к целому ряду фигур, для него этот опыт — в прошлом или в настоящем — олицетворяющим. *Нерваль*, *Руссель* и *Арто*, *Гельдерлин* и *Ницше* — вот имена, которые

чаще всего называет Фуко, говоря об опыте трансгрессии. И, конечно, — имя Батая, с которым в первую очередь связываются у Фуко и понятие трансгрессии, и понимание опыта как «опыта трансгрессии». Важно подчеркнуть, однако, что речь здесь идет об опыте, у которого если и есть «субъект», то им оказывается уже не отдельный человек, но, положим — как это было в первой половине 60-х годов — «язык» (langage). Эта тема «бессубъектности» опыта трансгрессии появляется у Фуко снова и снова: «язык, который говорит как бы *сам собой* — без говорящего субъекта и без собеседника»,— читаем мы в *Истории безумия* (*Histoire de la folie*, p.VI), или в «Предисловии к трансгрессии»: «язык раскрывает свое бытие в преодолении своих границ», «язык говорит то, что не может быть сказано» (*Dits et écrits*, t.I, p.247).

Судьба представления об «опыте трансгрессии» так же двойственна, как и оно само. От того в нем, что могло дать хотя бы малейший повод для натуралистического толкования[22], Фуко будет пытаться впоследствии освободиться. Это будет делаться как косвенно — в форме критики герменевтической установки на «выслушивание истины», на «поиск тайных смыслов» и на «разведывание глубин» (как это можно видеть в *Порядке дискурса* или в работе «Ниц-

---

[22] Это и «изначальность» опыта безумия, и абсолютизация идеи «предела» и «опыта трансгрессии», яркий пример которой находим в «Предисловии к трансгрессии» (1963). В этой работе идея «предела» сопрягается с утверждением о «смерти Бога» — событии, как считает Фуко, конститутивном для всей современной культуры. Смерть Бога конституирует «постоянное пространство нашего опыта» в силу того, что «лишает наше существование предела Беспредельного» и заставляет это наше существование обнаружить «свою собственную конечность» и «беспредельное господство Предела»; в силу того также, что употребление самого слова «Бог» — слова, «которое по ту сторону всех вообще слов», — ставит «нас перед пределами любого возможного языка» (*Dits et écrits*, t.I pp.235–236). В этом контексте и «вырисовывается особый опыт — опыт трансгрессии. Быть может, однажды этот опыт выступит столь же решающим для нашей культуры, столь же зарытым в ее недрах, сколь в недавнем прошлом для диалектической мысли был опыт противоречия Но, несмотря на множество разрозненных знаков, еще только предстоит — почти полностью — родиться тому языку, где трансгрессия найдет свое пространство и свое озаренное бытие» (*ibid.*).

ше, Фрейд, Маркс»), так и прямо. «Речь не идет о том, — пишет он в *Археологии знания*, развертывая свое представление о дискурсе и об археологии как методе его анализа, — чтобы пытаться реконструировать то, чем могло бы быть безумие само по себе — безумие, как оно будто бы дается некоему опыту, первоначальному, основополагающему, смутному, едва артикулированному, а затем будто бы организуется (переводится, деформируется, переодевается и, быть может, подавляется) дискурсами [...]» (*L'Archéologie du savoir*, p.64). И чтобы ни у кого уже не оставалось никаких сомнений, Фуко делает здесь сноску: «Это написано против темы, в явном виде представленной в *Истории безумия*, присутствующей там во многих местах, особенно же — в "Предисловии"» (*ibid.*). «Предисловие» это, разумеется, из второго издания *Истории безумия* (1972 год) будет исключено[23]. Во многом именно в противовес представлению, что где-то за «словами» существуют сами «вещи» в своей «изначальности», и будет в конце 60-х годов развертываться понятие *дискурса*, которое соотносится с анализом, имеющим дело не с отношениями между «словами» и «вещами» («языком» и «реальностью», «понятийным описанием» и «живым опытом»), но с правилами, определяющими режим существования объектов: «Задача состоит не в том — уже не в том, — чтобы рассматривать дискурсы как со-

---

[23] Эта тема «преодоленного натурализма» будет впоследствии возникать еще не раз. Так, в беседе 1977 года («Нет — сексу-королю») Фуко соглашается со своим собеседником в том, что в *Воле к знанию* произошел явный разрыв «с диффузным натурализмом, который неотступно преследовал» его предыдущие книги. Фуко соглашается с этим и уточняет: «То, что Вы называете "натурализмом", означает, я полагаю, две вещи. Во-первых, определенную теорию или идею, что под властью, ее насилиями и ее ухищрениями можно обнаружить сами вещи в их первозданной жизни: за стенами лечебницы — спонтанность безумия; позади системы уголовного права — благородный жар правонарушения; под сексуальным запретом — свежесть желания. А кроме того, "натурализм" означает определенный эстетико-моральный выбор: власть — это плохо, уродливо, убого, бесплодно, монотонно, безжизненно; а то, на что она направлена, — это хорошо, значительно, обильно» (*Dits et écrits*, t.III, pp.264–265).

вокупности знаков (то есть означающих элементов, которые отсылают к содержаниям или к представлениям), но в том, чтобы рассматривать их как практики, которые систематически образуют объекты, о которых они говорят» (*L'Archéologie du savoir*, pp.66–67).

Что же касается идеи «преступания границ» — границ, возникающих в силу того, что «культура полагает о-пределивающие ее различия»; границ, внешняя сторона которых (знаменитое «по ту сторону»!) населена в не меньшей степени, чем внутренняя; границ подвижных и изменчивых, индуцирующих появление «*опытов-пределов*», то есть попыток их преступить; границ, наконец, которые наличная конфигурация разума стремится зафиксировать и удержать, но которые, тем не менее, и оказываются местом, где мысль только и может развертываться, — эта идея «трансгрессии» навсегда останется в центре философских поисков Фуко. И если в первой половине 60-х годов наибольший интерес для него представляют опыты преступания этих границ внутри практик языка, то чем дальше, тем больше внимание Фуко будет фокусироваться на самой работе мысли (по засеканию и преодолению этих границ), другими словами — *на работе мысли над самой собой*,— на том пространстве, где возможны «опыты-пределы».

«Установка-предел»

> *...для критической работы... требуется... работа над нашими границами, а это означает — тяжкий терпеливый труд, дающий форму нетерпению свободы.*
>
> ФУКО

Так конституируется пространство мысли и действия, в котором есть *эпистемы, дискурсивные практики, диспозитивы*, но нет *человека* — человека, который мыслился бы в

универсальной форме «субъекта»: кладущего основания, дающего смысл, суверенно отправляющего власть. Через соотнесение с этим «бессубъектным» пространством Фуко характеризует и метод своей работы — «археологический», или — что для него в это время то же самое — «генеалогический» анализ[24]: «генеалогия — говорит Фуко в беседе 1977 года,— это форма истории, которая должна была бы давать отчет в том, что касается конституирования знаний, дискурсов, областей объектов и так далее, без того, чтобы апеллировать к некоему субъекту — будь то трансцендентальному по отношению к полю событий или перемещающемуся в своей пустой самотождественности вдоль истории» (*Dits et écrits*, t.III, p.147).

Это та самая «бессубъектность», которая после *Слов и вещей* получила известность в виде тезиса о «смерти человека», исчезновении или растворении человека, и которая сформировала вполне определенный и устойчивый образ Фуко-философа — философа, в творчестве которого нет места субъекту, который если и говорит о субъекте, то всегда только как о «сделанном субъекте» (assujetti), не более чем точке приложения техник, нормативных дисциплин, но никогда — как о суверенном субъекте. Именно об этом штампе восприятия Фуко напоминает ему его собеседник еще в 1984 году, в одной из последних бесед (*Dits et écrits*, t.IV, p.732).

И это при том, что уже сами названия работ Фуко в последние годы жизни: «Субъективность и истина» («Subjectivité et vérité»), «Герменевтика субъекта» («L'herméneutique du sujet»), «Выписывание себя» («L'écriture de soi»), «Использование удовольствий и техники себя» («Usage des plaisirs et techniques de soi»), «Этика заботы о себе как прак-

---

[24] В 70-е годы выражения «археологический анализ» и «генеалогический анализ» Фуко употреблял по сути дела как синонимы, что он неоднократно отмечал и сам; однако в последних работах он все более последовательно пытается их различить (скажем, в публикуемом здесь «Введении» к *Использованию удовольствий* и особенно — в тексте о Канте).

тика свободы» («L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté») — дали повод для появления на страницах периодических изданий броских заголовков (вроде известного «Возвращения морали»[25]) или сенсационного утверждения, что в философию Фуко вернулось «этическое» и вернулся «субъект».

«Возвращение»? Нет, конечно. Скорее, появление совершенно нового взгляда на человека, на его опыт, мысль и историю. Вот как Фуко — в уже знакомой нам манере «самопреодоления», как сказал бы Ницше, или «разотождествления», говоря его собственными словами,— представляет этот поворот в лекции, прочитанной в Англии в 1981 году. Он говорит о своих попытках выйти за пределы «философии субъекта», о том, что не пошел в свое время ни по одному из существовавших уже путей. «Я попытался выйти из философии субъекта, проделывая генеалогию современного субъекта, к которому я подхожу как к исторической и культурной реальности; то есть как к чему-то, что может изменяться [...]. Исходя из этого общего проекта возможны два подхода. Один из способов подступиться к субъекту вообще состоит в том, чтобы рассмотреть современные теоретические построения. В этой перспективе я попытался проанализировать теории субъекта (XVII и XVIII веков) как говорящего, живущего, работающего существа. Но вопрос о субъекте можно рассматривать также и более практическим образом: отправляясь от изучения институтов, которые сделали из отдельных субъектов объекты знания и подчинения, то есть — через изучение лечебниц, тюрем...

Я хотел изучать формы восприятия, которые субъект создает по отношению к самому себе. Но поскольку я начал со второго подхода, мне пришлось изменить свое мнение по нескольким пунктам. Позвольте мне проделать здесь свое-

---

[25] «Le retour de la morale» — название последней беседы Фуко, в больнице, незадолго до его смерти — в июне 1984.

го рода самокритику. Если придерживаться известных положений *Хабермаса*, то можно как будто бы различить три основные типа техник: техники, позволяющие производить вещи, изменять их и ими манипулировать; техники, позволяющие использовать системы знаков; и, наконец, техники, позволяющие определять поведение индивидов, предписывать им определенные конечные цели и задачи. Мы имеем, стало быть, техники производства, техники сигнификации, или коммуникации и техники подчинения. В чем я малопомалу отдал себе отчет, так это в том, что во всех обществах существуют и другого типа техники: техники, которые позволяют индивидам осуществлять — им самим — определенное число операций на своем теле, душе, мыслях и поведении, и при этом так, чтобы производить в себе некоторую трансформацию, изменение и достигать определенного состояния совершенства, счастья, чистоты, сверх-естественной силы. Назовем эти техники *техниками себя.*

Если хотеть проделать генеалогию субъекта в западной цивилизации, следует учитывать не только техники подчинения, но также и "техники себя". Следует показывать взаимодействие, которое происходит между этими двумя типами техник. Я, возможно, слишком настаивал на техниках подчинения, когда изучал лечебницы, тюрьмы и так далее. Конечно, то, что мы называем "дисциплиной", имеет реальную значимость в институтах этого типа. Однако это лишь один аспект искусства управлять людьми в наших обществах. Если раньше я изучал поле власти, беря за точку отсчета техники подчинения, то теперь, в ближайшие годы, я бы хотел изучать отношения власти, отправляясь от "техник себя". В каждой культуре, мне кажется, *техника себя* предполагает серию обязательств в отношении *истины*: нужно обнаруживать истину, быть озаренным истиной, говорить истину. Своего рода принуждения, которые считают важными, будь то для конституирования или для трансформации себя» (*Dits et écrits*, t.IV, pp.170–171).

«Техники себя», как пишет Фуко в одном из перекликающихся с этим рассуждением пассажей из резюме лекций в *Коллеж де Франс* за 1980–1981 год,— это «процедуры, которые, несомненно, в каждой цивилизации предлагаются или предписываются индивидам, чтобы фиксировать их идентичность, ее сохранять или изменять соответственно определенному числу целей [...]» (*Cours*, p.134). Именно изучение «техник себя», способов «ведения себя», вообще всей той работы, которую люди проделывают по отношению к себе (именно эта работа — «забота о себе» — и является, пишет Фуко, более широкой рамкой для столь привычного в нашей западной цивилизации императива: «познай самого себя»),— и выступает для Фуко путеводной нитью в поиске ответа на вопрос: «каким образом субъект, в различные моменты и внутри различных институциональных контекстов, устанавливался в качестве объекта познания — возможного, желаемого или даже необходимого? Каким образом опыт, который можно проделать в отношении самого себя, и знание, которое можно произвести в отношении самого себя, а также знание, которое в связи с этим формируют,— как все это было организовано через определенные схемы? Каким образом эти схемы были определены и приобрели ценность, каким образом их предлагали и предписывали? Ясно, что ни обращение к некоему изначальному опыту, ни изучение философских теорий души, страстей или тела не могут служить главной осью в подобном поиске» (*ibid.*, p.133)[26].

---

[26] Вопрос о конституировании субъекта и опыта всегда был одним из центральных для мысли Фуко, пусть в столь открытой формулировке он и не звучит раньше второй половины 70-х годов. В статье «Мишель Фуко» для *Словаря философов* именно вокруг этого вопроса Фуко развертывает поле основных и наиболее значимых для него проблем: «Речь идет не о том, чтобы определить формальные условия отношения к объекту; равно как и не о том, чтобы выявить эмпирические условия, которые в какой-то момент позволили субъекту вообще осуществить познание некоторого объекта, уже данного в реальном. Вопрос заключается в том, чтобы определить, чем должен быть субъект, какому условию он подчиняется, каким статусом он дол-

Ближайшей рамкой для вопроса о «техниках себя» у Фуко оказывается, стало быть, вопрос о способах, которыми «субъект» конституирует себя в качестве объекта возможного знания, и — поскольку способы эти историчны — тема *истории субъективности*. «Можно было бы сказать, что история "заботы о себе" и "техник себя",— продолжает Фуко в резюме лекций за 1980–1981 год,— это только способ писать историю субъективности; писать, однако, уже не через разделы между сумасшедшими и не-сумасшедшими, больными и не-больными, преступниками и не-преступниками, не через конституирование поля научной объективности, дающего место живущему, говорящему, работающему субъекту, — но через установление и трансформации в нашей культуре некоторых "отношений к себе", с их технической оснасткой и эффектами знания» (*ibid.*, p.135).

Это и есть то «обращение перспективы», о котором Фуко говорит в публикуемой в настоящем сборнике беседе. Об этом же «обращении» говорит и *Франсуа Эвальд* во вступительной заметке к специальному номеру *Magazine littéraire*, посвященному выходу двух последних книг Фуко. В *Воле к знанию*, замечает Эвальд, в фокусе внимания Фуко вновь появляется тема «субъекта»; здесь она, однако, берется еще в рамках «проблематики власти, с которой Фуко в скором времени — следуя спирали, характерной для движения его мысли,— как раз и будет постепенно разотождествляться. Не для того, чтобы отрицать ее, но для того, чтобы в некотором смысле ее обойти и переформулировать в новой перспективе» (*Magazine littéraire*, 1984,

---

жен обладать, какую позицию он должен занимать в реальном или в воображаемом для того, чтобы стать узаконенным субъектом того или иного типа познания; короче говоря, речь идет о том, чтобы определить способ его "субъективации"; ибо очевидно, что способ этот не является одним и тем же в том случае, когда познание, о котором идет речь, имеет форму экзегезы священного текста, или наблюдения в естественной истории, или же анализа поведения душевнобольного» (*Dits et écrits*, t. IV, p.632).

р.17). Действительно, проблематика власти после *Воли к знанию* трансформируется в проблематику «правления» (самим собой и другими), а тема «субъекта» окажется вписанной в рамки истории форм субъективности и анализа способов субъективации. Именно это имеет в виду Эвальд, говоря об «обращении перспективы»: в двух последних работах Фуко анализируется «тот способ, каким субъект конституирует себя в качестве субъекта в некотором поле, где он свободен по отношению к кодексам и запретам,— конституирует себя соответственно процедурам *субъективации* [...]» (*ibid.*).

Здесь, однако, мы имеем дело не просто с изменением ракурса или точки зрения, как можно было бы понимать слова Эвальда или, зачастую, слова самого Фуко. Отнюдь не так, что сначала Фуко будто бы рассматривал различные *объективированные формы* существования субъективности: знания, дискурсивные практики, практики и институты контроля и нормализации, способы принуждения и дисциплинирования, и это была своего рода, как пишет Эвальд, «история субъекта, центрированная на процедурах *объективации*» (*ibid.*),— а затем вдруг он стал строить свой анализ в направлении *от субъекта* к объективированным формам. Действительно новый и эвристичный ход Фуко состоял тут в том, что было перестроено все поле философствования: к двум прежним его фокусам — «субъект», «субъективность» и «объективированные формы» — добавился третий: «формы субъективности» и «способы субъективации». Иными словами, отношение между полюсом знаний, практик, институтов, с одной стороны, и человеком — с другой, — это уже не отношение «подчинения» или «выделывания» (assujettissement) человека определенными механизмами и под определенные цели. *Формы субъективности* и *способы субъективации* — это такие наличные в культуре формы, с помощью которых люди *сами* делают себя *субъектами того или иного опыта*. Скажем, «исповедь» и «признание» — это способы субъективации, через кото-

рые «вырабатывается» — в том числе и самим же человеком — такая историческая форма субъективности, как «человек желающий».

Внутри этого нового пространства мысли — которое уже не конституируется ни поиском истины[27], ни установкой на подлинное бытие, ни разысканием феноменологических очевидностей, — абсолютно по-новому начинает ставиться и проблема «*опыта*». Это уже не «изначальный опыт» эпохи «Введения» к Бинсвангеру, и не «опыт безумия», требующий высвобождения в своем «естестве», и не «опыт преступания» положенных в языке и мысли границ, в духе *Истории безумия* или «Предисловия к трансгрессии». «*Опыт*» — и здесь, быть может, очевидней всего радикальность произошедшей с мыслью Фуко трансформации — понимается теперь как *историческое образование*, которое конституируется на пересечении существующих в каждой культуре «областей знания, типов нормативности и форм субъективности». Это слова из «Введения» к *Использованию удовольствий*. А в соответствующем месте из первого варианта «Введения» Фуко говорит, что видел свою задачу в том, чтобы проанализировать сексуальность «как исторически своеобразную форму опыта», что означает необходимость понять, каким образом в западных обществах конституировался этот «сложный опыт, где связываются некоторое поле познания (с различными понятиями, теориями, дисциплинами), некоторая совокупность правил (различающих разрешенное и запрещенное, естественное и монстрообразное, нормальное и патологическое, пристойное и то, что таковым не является, и так далее), модус отношения индивида к

---

[27] *Поль Вейн*, историк античности, с которым Фуко связывала многолетняя дружба, в статье «Последний Фуко» рассказывает, что во время одной из бесед — речь шла об истине мифа — Фуко сказал: для Хайдеггера основным вопросом было знать, в чем сокровенное истины; для Витгенштейна — знать, что говорят, когда говорят истинно; «для меня же вопрос в следующем: как это получается, что истина так мало истинна?» (*Paul Veyne*, 1986, p.940).

самому себе (через который он может признать себя в качестве сексуального субъекта — среди прочих)» (*Dits et écrits*, t. IV, pp.578–579).

Тезис об *историчности* форм опыта — это тот центр, вокруг которого стягиваются все важнейшие темы и мысли «позднего» Фуко. Это — и то, что открыло возможность для постановки совершенно новой философской задачи: задачи критического анализа «*онтологии настоящего*»; это и тот топос, где оказывается возможной *свобода*, свободное действие; но это точно так же и возможность для Фуко определить свое место относительно философской традиции.

Выражение «онтология настоящего» появилось у Фуко в последние годы. В текстах нашего сборника — даже в тех, что были написаны в это время, — оно не встречается. Фуко и раньше говорил о задаче «диагносцировать настоящее», задаче «анализировать наше собственное настоящее»[28], но прежде это не было центральной точкой его самоосмысления как философа, точкой, через которую вновь и вновь — каждый раз по-разному — он пытается «протянуть» все основные линии своего творчества, протянуть их в будущее. «Существуют — говорит Фуко в беседе 1983 года «По поводу генеалогии этики» — три возможных области генеалогий. Во-первых, историческая онтология нас самих в наших отношениях к истине, истине, которая позволяет нам конституировать себя в качестве субъектов познания; далее, историческая онтология

---

[28] Как, скажем, в беседе 1977 года «Нет — сексу-королю», где, назвав свою работу работой «историка настоящего», Фуко вынужден, и не впервые, пояснять, почему он определяет себя как историка, а не как философа: «В форме столь же наивной, как сказка для детей, я скажу, что вопросом философии долгое время было: "В этом мире, где все гибнет, — что есть не-преходящего? Что мы суть — мы, которые должны умереть, — в отношении к тому, что не проходит?". Мне кажется, что начиная с XIX века философия непрестанно приближается к вопросу: "Что происходит теперь, и что такое мы — мы, которые, быть может, суть ни что иное и не более, чем то, что происходит теперь?". Вопрос философии — это вопрос об этом настоящем, которое и есть мы сами» (*Dits et écrits*, t.III, pp.265–266).

нас самих в наших отношениях к полю власти, где мы конституируем себя в качестве субъектов действия на других; наконец, историческая онтология наших отношений к морали, которая позволяет нам конституировать себя в качестве этических субъектов. Возможны, стало быть, три оси для генеалогии. Все три присутствовали, пусть и несколько неясным образом, в *Истории безумия*. Я рассмотрел ось истины в *Рождении клиники* и в *Археологии знания*. Я развернул ось власти в *Надзирать и наказывать*, а моральную ось — в *Истории сексуальности*» (*Dits et écrits*, t.IV, p.393). В другом месте Фуко о том же говорит как о «трех сферах опыта» (*ibid.*, p.697).

Итак: «историческая онтология нас самих». «Онтология», понятное дело, не в смысле прежней «метафизики» — об этом Фуко говорит и прямо, это проистекает и из самого духа его философствования. Но: «историческая онтология»— не есть ли это противоречие в терминах? Мы, люди, суть исторические существа, говорит Фуко. Не в том, конечно, смысле, что мы — существа «конечные», но в том, что мы — «исторически определенные существа». Мы конституированы в соответствии с определенными формами субъективности, типами нормативности и знания, которые являются *историческими*.

В своей последней беседе на вопрос о том, является ли для него субъект условием возможности опыта, Фуко отвечает: «Нет, ни в коем случае. Как раз опыт, который есть рационализация процесса, самого по себе незавершенного,— и завершается в субъекте или, скорее, в субъектах. Я бы назвал "субъективацией" процесс, с помощью которого достигают конституирования субъекта, точнее — субъективности, что является, конечно же, лишь одной из предоставленных возможностей организации сознания себя» (*Dits et écrits*, t.IV, p.706). Древние греки, продолжает Фуко, не знали такой формы организации опыта, как «субъект»: они размышляли об «индивиде» — в той мере, в какой он пытается конституировать себя в качес-

тве владеющего собой. С приходом же «христианства произошла конфискация морали теорией субъекта». Сегодня, однако, замечает Фуко, «моральный опыт, центрированный преимущественно на субъекте, больше уже не является удовлетворительным».

Другими словами, такая форма организации опыта, как «субъект», не является ни натуральной, ни даже просто неизменной; она является *исторической* и, стало быть,— *преходящей*, так что возникает вопрос: что же вместо нее? Вопрос этот, говорит Фуко в данной беседе, стоит сегодня перед нами в тех же самых терминах, в каких он стоял в античности: «Поиск такой формы морали, которая была бы приемлема для всех — в том смысле, что все должны были бы ей подчиниться, — кажется мне чем-то катастрофичным» (*ibid.*). Этому Фуко противопоставляет «поиск стилей существования, настолько отличающихся друг от друга, насколько это возможно», поиск, который ведется в «отдельных группах» (*ibid.*).

В последние годы Фуко часто в подобных случаях говорил не только о «выработке самого себя», но и о «стилизации существования», о своего рода «эстетике существования» и даже о «жизни как произведении искусства». Важно, однако, понять, что речь идет у Фуко не о выработке различных идеологий для тех или иных «субкультур», как это сплошь и рядом пытаются представлять, но о *критической работе мысли над самой собой*. Только в «области истории мысли», говорит Фуко в первом «Введении» к *Истории сексуальности*, и может иметь место «образование, развитие и преобразование форм опыта».

Понимание «истории мысли как критической деятельности» получило разработку в программном тексте «Что такое Просвещение?»[29]. Этот небольшой текст является

---

[29] Речь о тексте, написанном в 1983 году специально для сборника *The Foucault Reader*, изданного Полем Рейбиноу в США. На французском языке этот текст был опубликован в 1993 году в *Magazine littéraire* (n° 309), а затем перепечатан в *Dits et écrits*. В нем, отправляясь от анализа небольшого

во многом ответом Фуко представителям Франкфуртской школы, пытавшимся переосмыслить наследие эпохи Просвещения, представляя его как определенный исторический период, который уже завершился и на смену которому пришла другая — современная — эпоха. В противовес этому Фуко именно с Просвещением связывает определенного рода философское вопрошание — такое, которое как раз «проблематизирует одновременно отношение к настоящему, модус исторического бытия и конституирование самого себя как автономного субъекта» (*Dits et écrits*. t.IV, p.571). Фуко предлагает рассматривать Просвещение не как доктрину, но как своего рода *установку, философский этос*, предполагающий «постоянную критику нашего исторического бытия» (*ibid.*).

В этом смысле *историческая онтология нас самих*, или *онтология настоящего* предстает как такая установка по отношению к самим себе и к своему собственному настоящему, когда делается попытка на самих себе, в том, «что мы говорим, что мы думаем и что мы делаем», ухватить те *формы субъективности, знания и отношения к другим*, через которые мы и оказались конституированы в качестве того, что мы суть; формы, которые обладают властью над нами в силу уже того, что они нам *вменены*, которые нас «определяют», или, позволяя себе игру слов,— «о-пределивают», от которых мы, стало быть, зависим и которые задают поле нашего *возможного опыта*.

Эта критическая установка предполагает как анализ вмененных нам форм субъективности, так и «постоянное

сочинения Канта, написанного в качестве ответа на вопрос одного из немецких журналов «что такое Просвещение?», Фуко развертывает представление о философии как *онтологии настоящего* и указывает на традицию *критической* философской мысли как на ту, к которой считает себя принадлежащим. К этому сочинению Канта Фуко не раз обращался в последние годы, называя его своего рода философской загадкой. Существует и другая работа Фуко с тем же названием: отрывок из первой лекции в *Коллеж де Франс* в январе 1983 года. Она была опубликована также в *Magazine littéraire* (n° 207 за 1984 год) и точно так же посвящена указанному сочинению Канта.

созидание нас самих в нашей автономности», «работу нас самих над самими собой как свободными существами». Эта критическая установка, которую Фуко называет еще «установка-предел», с очевидностью выходит за рамки чисто эпистемологической критики или аналитики власти, поскольку анализ форм знания и институциональных практик здесь является лишь условием возможности и инструментом критики форм субъективности и их трансформации. Эта критическая установка выходит и за границы трансцендентального анализа: она укореняет историю мысли — а вместе с ней и изучение форм опыта — не только в анализе *представлений*, но и в анализе *институций* и «*практик*», безразлично — дискурсивных или нет, в анализе всего того, где «обитает», как говорит Фуко, мысль. Критическая установка, характерная для «онтологии настоящего», систематически ищет «пространство конкретной свободы, то есть — возможного изменения». Если для *Канта*, напоминает Фуко в работе «Что такое Просвещение?», основной вопрос *критики* состоял в том, чтобы «знать, какие границы познание должно отказываться переступать», то для него самого вопрос этот трансформируется в вопрос о том, «какова — в том, что нам дано как всеобщее, необходимое, обязательное,— доля единичного, случайного и идущего от произвольных принуждений. Речь, стало быть, идет о том, чтобы критику, отправляемую в форме *необходимого ограничения*, трансформировать в практическую критику в форме *возможного преодоления*» (*ibid.*, p.574).

* * *

«Здесь в автографе рукою Филиппа Эммануэля Баха сделана следующая приписка: "При работе над этой фугой на том месте, где в противосложении проводится имя *BACH*, автор скончался".»

Нечто подобное этим словам, записанным рукою сына рядом с 239 тактом последней, незаконченной фуги «Искусства фуги» Баха,— нечто подобное этим бесхит

ростным словам чья-то рука должна была бы начертать и на том месте, где обрываются мысль и «дискурс» нашего героя. Ибо этот дискурс, как и баховская фуга, только *обрывается*, но не заканчивается и, так же как она, обрывается как раз на том месте, где вступает тема, которая могла бы стать «монограммой» философского имени автора — этого *философа со-временности*, и потому, быть может, самого современного из современных мыслителей, этого *историка настоящего*, снова и снова пытающегося высвобождать мысль — прежде всего свою собственную — из плена всех и всяких ее уже ставших, стало быть — омертвелых форм, а потому — форм, уже обреченных, не способных стать живым откликом мысли на настоящее. Мысли, для которой «быть» значит всегда: «быть иной» — иной, дабы быть *со-временной*, то есть *отвечать настоящему* — тому *вечному* в этом вот «теперь», которое — вечно иное и *новое*, и которое может достигаться только в точках ее, мысли, абсолютной *свободы*. А это значит — ее *незаместимости* никакой другой и ничьей чужой, даже и своей собственной — вчерашней — мыслью.

И перед тем, как эта тема уступит место другой, не знающей своего голоса теме, чей голос — перебой всех других голосов: «дальнейшее — безмолвие!», как сказал другой, знавший в этом толк герой, — позволим в конце еще раз прозвучать этой последней теме Фуко в патетичном ее проведении автором: «Что́ разум испытывает как свою необходимость, или, скорее, что́ различные формы рациональности *выдают* за то, что является для них необходимым, — всего этого вполне можно написать *историю* и обнаружить те сплетения случайностей, откуда это вдруг возникло; что, однако, не означает, что эти формы рациональности были иррациональными; это означает, что они зиждятся на фундаменте человеческой практики и человеческой истории, и, поскольку вещи эти были *сделаны*, они могут — если знать, *как* они были сделаны, — быть и *переделаны*» (*Dits et écrits*, t.IV, p.449).

Post scriptum

Берегитесь. Вы напишете о нем книгу.

ТОМАС МАНН

Те, кто хорошо его знал, говорят, что Фуко не испытывал страха перед смертью. Рассказывая *Клоду Мориаку*, одному из своих близких друзей, о том, как он в 1978 году чуть было не погиб под машиной, Фуко сказал: «С тех пор моя жизнь изменилась. Эта машина ударила меня, и меня отбросило на капот; я успел подумать: кончено. Сейчас я умру. Очень хорошо. Я был согласен» (*Dits et écrits*, t.I, p.54). Это было сказано в 80-м году, на похоронах Сартра.

Последние восемь месяцев Фуко работал над окончательным вариантом двух томов своей *Истории сексуальности*. Работал много, хотя уже и испытывал сильное недомогание. На советы друзей и близких отдохнуть и подлечиться (думали, что речь идет о затяжном бронхите), неизменно отвечал: «Да, конечно, но сначала я хочу разделаться с этими двумя книжицами» (*Paul Veyne*, p.940). Многим потом — ретроспективно[30] — его отношение к своей болезни и надвигавшейся смерти казалось «стоическим», и в переносном, и в прямом смыслах этого слова.

Свои лекции в *Коллеж де Франс* в 1981–1982 году Фуко посвящает теме «герменевтики субъекта», или «герменевтики себя». Он анализирует сложившийся в античной философии принцип «заботы о себе», его соотношение с принципом «познай самого себя», и в этом контексте обращается к различным практикам заботы о себе, или, как он говорит, «практикам души», особое внимание уделяя

---

[30] «Ретроспективно», поскольку в то время никто не знал ни того, что Фуко умирает, ни того, что он умирает от СПИДа. Знал ли об этом сам Фуко? По словам одних, он не знал об этом до самого конца, по версии же других — знал, по крайней мере — догадывался начиная с зимы 84 года, когда он сообщил об этом *Жоржу Дюмезилю*, с которым его связывала тридцатилетняя дружба и которого он считал своим «духовным учителем».

при этом так называемому *praemeditatio malorum* — заблаговременному размышлению о грядущих бедствиях. Это упражнение, пишет Фуко, очень прилежно практиковалось стоиками, и не только ими. И он завершает текст резюме этих лекций словами: «Особую ценность размышлению о смерти сообщает не только то, что оно предвосхищает самое большое — по общему мнению — несчастье; не только то, что оно позволяет убедить себя в том, что смерть не есть зло; оно предоставляет возможность бросить — так сказать, в предвосхищении — ретроспективный взгляд на свою жизнь. Рассматривая себя самого как бы на пороге смерти, можно судить о каждом из действий, которые сейчас совершаешь, в его собственной ценности. Смерть, говорил Эпиктет, берет пахаря, когда тот пашет, матроса — когда он в море: "А ты, при каком деле хочешь ты быть взят?". А Сенека рассматривал момент смерти как такой, когда можно было бы в некотором роде сделать себя судьей самому себе и измерить тот нравственный прогресс, который успел совершить до своего последнего дня. В 26-ом письме он писал: "О том же нравственном прогрессе, который я смог совершить, — о нем я поверю смерти... Я жду тот день, когда я сделаю себя судьей самому себе и узнаю, на устах ли имею добродетель или в сердце"».

МОСКВА–ПАРИЖ
15 октября 1995 года

Работы Мишеля Фуко

Книги

Maladie mentale et personnalité, P., P.U.F., 1954.
Maladie mentale et psychologie, P., P.U.F., 1962.
Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique, P.,Plon, 1961. Переиздано под названием *Histoire de la folie à l'âge classique*, P., Gallimard, 1972.
*L'*Anthropologie *de Kant* (дополнительная диссертация в 2-х томах; 2-й том опубликован в 1964 г. издательством Vrin; 1-й том хранится в библиотеке Сорбонны); t.I: *Introduction*, 128 p.; t.II: *Traduction et notes*, 347 p.
Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical, P., P.U.F., 1963.
Raymond Roussel, P., Gallimard, 1963.
Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines, P., Gallimard, 1966.
L'Archéologie du savoir, P., Gallimard, 1969.
L'Ordre du discours (leçon inaugurale au Collège de France, 2 décembre 1970), P., Gallimard, 1971.
Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère. Un cas de parricide au XIX^e^ siècle (édité et présenté par M.Foucault), P., Gallimard-Julliard, coll. «Archives», n° 49, 1973.
Surveiller et punir. Naissance de la prison, P., Gallimard, 1975.
Histoire de la sexualité, t.I: *La Volonté de savoir*, P., Gallimard, 1976.
Le Désordre des familles. Lettres de cachet des archives de la Bastille (édité et présenté par A.Farge et M.Foucault), P., Gallimard-Julliard, coll. «Archives», n° 91, 1982.
Histoire de la sexualité, t.II: *L'Usage des plaisirs*, P., Gallimard, 1984.
Histoire de la sexualité, t.III: *Le Souci de soi*, P., Gallimard, 1984.

Предисловия, статьи, беседы

«Introduction», *in* Binswanger L., *Le Rêve et l'Existence* (trad. J.Verdeaux), P., Desclée de Brouwer, 1954, pp.9–128 (перепечатано в: *Dits et écrits*, t.I, pp.65–119).
«La recherche scientifique et la psychologie», in *Des chercheurs fran¸cais s'interrogent. Orientation et organisation du travail scientifique en France*, Toulouse, Privat, n° 13, 1957, pp.173–201 (перепечатано в: *Dits et écrits*, t.I, pp.137–158).
«Préface à la transgression», *Critique*, n° 195–196: *Hommage à G.Bataille*, août-septembre 1963, pp.751–769 (перепечатано в: *Dits et écrits*, t.I, pp.233–250).
«Nietzsche, Marx, Freud», *Cahiers de Royaumont*, t.VI: *Nietzsche*, P., Minuit, 1967, pp.183–200 (перепечатано в: *Dits et écrits*, t.I, pp.564–579).
«Le structuralisme et l'analyse littéraire», *Mission culturelle française. Informations*, Tunis, 10 avril-10 mai 1987, pp.11–13 (extrait d'une conférence au club Tahar Haddad, Tunis, février 1967).
«Ceci n'est pas une pipe», *Les Cahiers du chemin*, n° 2, janvier 1968, pp.79–105 (расширенный вариант этого текста с четырьмя рисунками Мэгритта и двумя его письмами Фуко был опубликован отдельной книгой в изд. Fata Morgana, 1973; перепечатано в: *Dits et écrits*, t.I, pp.635–650).

«Réponse à une question», *Esprit*, n° 371, mai 1968, pp.850-874 (перепечатано в: *Dits et écrits*, t.I, pp.673–695).
«Qu'est-ce qu'un auteur?» (conférence), *Bulletin de la Société française de philosophie*, 63e année, n° 3, juillet-septembre 1969, pp.73-104 (перепечатано в: *Dits et écrits*, t.I, pp.789–821).
«Jean Hyppolite. 1907–1968», *Revue de métaphysique et de morale*, 74e année, n° 2, avril-juin 1969, pp.131–136 (перепечатано в: *Dits et écrits*, t.I, pp.779–785).
«Nietzsche, la généalogie, l'histoire», in *Hommage à Jean Hyppolite*, P., P.U.F., 1971, pp.145–172 (перепечатано в: *Dits et écrits*, t.II, pp.136–156).
«Les intellectuels et le pouvoir» (entretien avec G.Deleuze), *L'Arc*, n° 49: *Gilles Deleuze*, 1972, pp.3–10 (перепечатано в: *Dits et écrits*, t.II, pp.306–315).
«L'Occident et la vérité du sexe», *Le Monde*, n° 9885, 5 novembre 1976, p.24 (перепечатано в: *Dits et écrits*, t.III, pp.101–106).
«Non au sexe roi» (entretien avec B.-H.Lévy), *Le Nouvel Observateur*, n° 644, 12 mars 1977, pp.92–130 (перепечатано в: *Dits et écrits*, t.III, pp.256–269).
«Le jeu de Michel Foucault», *Ornicar?, Bulletin périodique du Champ freudien*, n° 10, juillet 1977, pp.62–93 (перепечатано в: *Dits et écrits*, t.III, pp.298–329).
«Une mobilisation culturelle», *Le Nouvel Observateur*, n° 670, 12 septembre 1977, p.49 (перепечатано в: *Dits et écrits*, t.III, pp.329–331).
«Préface» à *My Secret Life*, P., Les Formes du secret, 1977, pp.1–3 (перепечатано в: *Dits et écrits*, t.III, pp.131–132).
Microfisica del potere: interventi politici (édité par A.Fontana et P.Pasquino), Turin, Einaudi, 1977.
«Sexualität und Wahrheit» («Sexualité et vérité»; nouvelle introduction à *La Volonté de savoir*), *in* Foucault M., *Der Wille zum Wissen*, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1977, pp.7–8 (перепечатано в: *Dits et écrits*, t.III, pp.136–137).
«La poussière et le nuage», in *L'Impossible Prison*, (édité par M.Perrot), P., Seuil, 1980, pp.29–39 (перепечатано в: *Dits et écrits*, t.IV, pp.10–19).
«The Subject and Power» («Le sujet et le pouvoir»), *in* Dreyfus H., Rabinow P., *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, pp.208–226 (перепечатано в: *Dits et écrits*, t.IV, pp.222–243).
«On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress» («À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours»; entretien avec H.Dreyfus et P.Rabinow), *in* Dreyfus H., Rabinow P., *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 2e ed., 1983, pp.229–252 (перепечатано в: *Dits et écrits*, t.IV, pp.383–411).
«Structuralism and Post-Structuralism» («Structuralisme et poststructuralisme»; entretien avec G.Raulet), *Telos*, vol.XVI, n° 55, spring 1983, pp.195–211 (перепечатано в: *Dits et écrits*, t.IV, pp.431–457).
«Qu'est-ce que les Lumières?», *Magazine littéraire*, n° 207, mai 1984, pp.35–39 (extrait du cours du 5 janvier 1983, au Collège de France; перепечатано в: *Dits et écrits*, t.IV, pp.679–688).
«What is Enligthenment?» («Qu'est-ce que les Lumières?»), *in* Rabinow P., ed., *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, pp.32–50 (перепечатано в: *Dits et écrits*, t.IV, pp.562–578).
«Preface to the *History of Sexuality*» («Préface à l'*Histoire de la sexualité*»), *in*

Rabinow P., ed., *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, pp.333–339 (перепечатано в: *Dits et écrits*, t.IV, pp.578–584).
«Le souci de la vérité», *Le Nouvel Observateur*, n° 1006, 17–23 février 1984, pp.74–75 (перепечатано в: *Dits et écrits*, t.IV, pp.646–649).
«Le souci de la vérité» (entretien avec F.Ewald), *Magazine littéraire*, n° 207, mai 1984, pp.18–23 (перепечатано в: *Dits et écrits*, t.IV, pp.668–678).
«Foucault», in *Dictionnaire des philosophes* (édité par D.Huisman), P., P.U.F., 1984, t.I, pp.942–944 (перепечатано в: *Dits et écrits*, t.IV, pp.631–636).
«La vie: l'expérience et la science», *Revue de métaphysique et de morale*, 90e année, n° 1: *Canguilhem*, janvier-mars 1985, pp.3–14 (перепечатано в: *Dits et écrits*, t.IV, pp.763–776).
Résumé des cours. 1970–1982, P., Julliard, 1989.
Dits et écrits. 1954-1988 (sous la direction de D.Defert et F.Ewald), en 4 volumes, P., Gallimard, 1994.

Фуко — на русском языке

Слова и вещи. Археология гуманитарных наук, М., «Прогресс», 1977; 2-е изд., СПб., «Acad», 1994.
«Герменевтика субъекта» (выдержки из лекций в Коллеж де Франс 1981–1982 гг.), в: *Социо-Логос*, вып.1, М., «Прогресс», 1991, сс.284–311.
«Ницше, Фрейд, Маркс», *Кентавр*, М., 1994, № 2, сс.48–56.
«Жизнь: опыт и наука», *Вопросы философии*, М., 1993, № 5, сс.43–53.
«Забота об истине» (беседа с Ф.Эвальдом), *Вопросы методологии*, М., 1994, № 3–4, сс.48-56.
«О трансгрессии», в: *Танатография Эроса*, СПб., «Мифрил», 1994, сс.111–131.

Избранные работы о Фуко

«Jean-Paul Sartre répond», *L'Arc*, n° 30, 1966.
Blanchot Maurice, *Michel Foucault tel que je l'imagine*, P., Fata Morgana, 1986.
Canguilhem Georges, «Mort de l'homme ou épuisement du cogito», *Critique*, n° 242, juillet 1967.
Canguilhem Georges, «Sur l'*Histoire de la folie* en tant qu'événement», *Le Débat*, septembre-novembre 1986, n° 41, pp.37–40.
Deleuze Gilles, «Écrivain non: un nouveau cartographe», *Critique*, n° 343, 1975, pp.1207–1227 (перепечатано в: *Foucault*, P., Minuit, 1986).
Deleuze Gilles, «À quoi reconnaît-on le structuralisme?», in *La Philosophie* (sous la direction de F.Châtelet), t.IV: *Le XXe siècle*, Marabout, 1979, pp.293–328.
Deleuze Gilles, *Foucault*, P., Minuit, 1986.
Deleuze Gilles, «Foucault and the Prison», *History of the Present*, n° 2, 1986.
Deleuze Gilles, «Qu'est-ce qu'un dispositif?», in *Michel Foucault philosophe*. Rencontre internationale, Paris 9, 10, 11 janvier 1988, Des Travaux/Seuil, 1989, pp.185–193.
Dreyfus H., Rabinow P., *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982; 2e ed., 1983 (éd. française: Dreyfus H., Rabinow P., *Michel Foucault: un parcours philosophique*, P., Gallimard, 1984).

Eribon Didier, *Michel Foucault*, P., Flammarion, 1989; 2e éd., 1991.
Ewald François, «Présentation», *Magazine littéraire*, n° 207, mai 1984, p.17.
Ewald François, «Sur: Didier Eribon, *Michel Foucault*», *Magazine littéraire*, n° 269, septembre 1989, p.99.
Habermas Jürgen, «Les sciences humaines démasquées par la critique de la raison: Foucault», *Le Débat*, septembre-novembre 1986, n° 41, pp.70–92.
L'Impossible Prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIXe siècle (débat avec Michel Foucault; éd. par M.Perrot), P., Seuil, coll.«L'Univers historique», 1980.
Machado Roberto, «Archéologie et épistémologie», in *Michel Foucault philosophe*. Rencontre internationale, Paris 9, 10, 11 janvier 1988, Des Travaux/Seuil, 1989, pp.15–32.
Macherey Pierre, «Aux sources de l'*Histoire de la folie*: une rectification et ses limites», *Critique*, août-septembre 1986, n° 471–472: *Michel Foucault: du monde entier*, pp.748-774.
Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale, Paris 9, 10, 11 janvier 1988, Des Travaux/Seuil, 1989.
Pinguet Maurice, «Les années d'apprentissage», *Le Débat*, septembre-novembre 1986, n° 41, pp.122–131.
Revel Judith, *La notion de sujet dans l'œuvre de Michel Foucault: genèse et détours* (mémoire de maîtrise), Université de Paris-I, 1988.
Veyne Paul, «Le dernier Foucault et sa morale», *Critique*, août-septembre 1986, n° 471-472: *Michel Foucault: du monde entier*, pp.933–941.
Рыклин Михаил, «Сексуальность и власть: антирепрессивная гипотеза Мишеля Фуко», *Логос*, М., 1994, № 5, сс.196–206.

Разное

Barthes Roland, «La mort de l'auteur», *in* Barthes Roland, *Essais critiques IV: Le Bruissement de la langue*, P., Seuil, 1984.
Châtelet François, «G.W.F.Hegel», in *La Philosophie* (sous la direction de F.Châtelet), t.III: *De Kant à Husserl*, Marabout, 1979.
Merleau-Ponty Maurice, *Sens et non-sens*, P., Nagel, 1948.
Жак Деррида в Москве: деконструкция путешествия, М., РИК «Культура», 1993.
Мамардашвили Мераб, *Как я понимаю философию*, М., «Прогресс», 1990; 2е изд., 1992.
Манн Томас, *Собрание сочинений в десяти томах*, т.10, М., «Художественная литература», 1961.
Ницше Фридрих, *Сочинения в двух томах*, М., «Мысль», 1990.
Свасьян Карен, «Фридрих Ницше: мученик познания», в: Ницше Ф., *Сочинения в двух томах*, М., «Мысль», 1990, сс.5–46.
Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века, СПб., «Мифрил», 1994.
Юнг Карл, «Психология и поэтическое творчество», *Собрание сочинений*, т.15, М., «Ренессанс», 1992, сс.121–152.
Ясперс Карл, *Ницше и христианство*, М., «Медиум», 1994.

Фуко Мишель
ВОЛЯ К ИСТИНЕ

Составление,
перевод с французского,
комментарий и послесловие
С.Табачниковой.
Общая редакция А.Пузырея

Подписано в печать с готовых фотоформ 10.10.96.
Формат 84 x 100/32. Тираж 10000 экз. (1 завод — 5000 экз)

Подготовка и осуществление издания
Издательского Дома «Касталь» Школы культурной политики

Отпечатано при содействии АОЗТ "Принт-Сервис"
в "Экспериментальной типографии"
Москва, Цветной бульвар, 30